

BM 514  
.H34  
1497

למזבח רצייתי

AS 01/17/99

משה הלברטל

**מהפכות פרשניות בהתהוותן**

**ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

MOSHE HALBERTAL

INTERPRETATIVE REVOLUTIONS  
IN THE MAKING

Values as Interpretative Considerations in  
Midrashei Halakhah

THE MAGNES PRESS, THE HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM

## פרק ראשון

### השיקול הערכי בפרשנות ויחסי חוק ומוסר

#### 1. מקומו של המדרש בגיבוש ההלכה

אחד ממאפייניה המובהקים של ההלכה הוא היותה מסורת פרשנית. החכמים אינם נזקקים להתגלות ואף אוסרים אותה במקום שהיא נוגעת לענייני הלכה.<sup>1</sup> בבואם לגבול את ההלכה או לחדש בה אוחזים החכמים בדרך הפירוש, והפירוש הוא האמצעי העיקרי לגיבוש ההלכה ולהתחבטה.<sup>2</sup> פרק זה, המקדים את הניתוח הטקסטואלי שיבא בפרקים הבאים, יוקדש להבחנה בין קריטריון ערכי לקריטריון פורמלי בפרשנות, ולהשלכות שיש להבחנה זו על יחסי הלכה ומוסר. הסעיף החותם את הפרק יוקדש להשלכות של השימוש בשיקול ערכי בפרשנות על עמדות פרשניות כוללות. בסדר אפנה להבהיר את ההיבט שבו אתמקד בניתוח התהליך הפרשני, כרצוני להוסיף דברים על מקומו של הפירוש בגיבוש ההלכה.

בעוד אין עוררין על כך שבתלמוד, ולאחר מכן בספרות ההלכתית המאוחרת, יש לפירוש משקל יחסי מכריע בגיבוש ההלכה, נחלקו חוקרים על מקומו של הפירוש בעיצוב ההלכה בתקופת בית שני ולאחריו עד חתימת המשנה. העובדה שהמשנה עצמה אינה כתובה כפירוש לתורה אלא כטקסט עצמאי, וכן עובדת ריבוי התקנות וההסמכות על יסוד השמועה והמסורת, הביאו חוקרים לקביעה שההלכה קודמת למדרש. כלומר, הפירוש אינו יוצר הלכה אלא סומך אותה למקרא לאורך שנקבעה, או כתקנה עצמאית, או על פי השמועה והמסורת. לעומת עמדה זאת

1 דחיקתה של הנבואה מענייני הלכה נשנתה בכמה מקומות, כגון ירושלמי מגילה ד, י ע"ד;

בבלי, תמורה טו ע"א; במא מציעא גט ע"ב, דיון רחב בשאלה זאת ראה אורבך תשי"ז, עמ' 1-27. על אף דחיית הנבואה עוד ניתנו הלכות ביוחזקת ובבבא קטל. על כך ראה במאמרו של אורבך, ובמאמרו של השל תשי"ז, עמ' קעה-קרו. על מקורות נוספים המעידים על שימוש בפרשניות נבואיות בפסיקות והלכה בימי הביניים, ראה הקדמתו של ראובן מרגליות לשאלות ותשובות מן השמים לרבי יעקב מאורוויזש.

2 קביעת ההלכה נמשכת לא רק על פירוש אלא גם על המסורת והתקנות, ואפשר שמשקלם היחסי של מרכיבים אלה משתנה בתקופות שונות. על כך ראה להלן סעיף 2 בפרק א. ניסוח למרכיבים השונים של קביעת ההלכה ניתן הרמכים בהקדמה לפירוש המשנה.

גרסו חוקרים שונים שיש המדרש הוא מקור יוצר להלכה ואין לו תפקיד סומך בלבד. ראשיתו של העימות בנושא זה, במאה התשע-עשרה, נגועה בבעיות אידאולוגיות עמוקות שלהן משקל רב במאבק שבין האורתודוקסיה ורמזים שונים ביהדות, בעיות שעניינן סיבה של המסורת ומידת גמישותה.<sup>3</sup> למרות חיינוים המפורטים שכבר נתקיימו במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, הקשו הסונים האידאולוגיים המובהקים שבהם על הבוררת הכיעה כשלעצמה, וניתן לעמוד על סיבה באופן ברור יותר בדיוניהם של חוקרי המדרש המודרניים. מאחר שמחקרי מתרכזו בין היתר בניתוח מהלכים פרשניים של המדרש וההלכות השניות במשנה, הרי שיש מקום לבירור קצר של העמדות השונות שעלו במחקר על אודות משקלו של המדרש ביצירת ההלכה, בירור כזה, הודש מחקר רחב לעצמו, הוא חיוני להמשך היין שאערוך בשאלת הפרשנות.

במחקר המודרני נתקבלה העמדה השמרנית על דעתו של י"ג אפשטיין שגם שאין המדרש יוצר הלכה כלל ועיקר.<sup>4</sup> משקלו של הפירוש, לפי גישה זאת, אינו ביצירת ההלכה ובגיבושה, אלא בתלייה של הלכה קיימת במקראות. סמיכת ההלכות למקראות נדרשת בעיקר לשם הגנת ההלכה מפני התקפות הצדוקים, שסענו שאין לה על מה שתסמוך, ולא לשם הידושה של ההלכה, לעומת דעתו של אפשטיין, שזען חנוך אלבק שהמדרש יוצר במקומות רבים את ההלכה ולעתים גם כנגד מסורת מקובלת.<sup>5</sup> לכך מביא אלבק ראיות ממקומות שונים, וזה לשונו: 'בימים הקדמונים בזמן שבת דין הגדול היה קיים כשבאה שאלה לפניהם דבר שלא היה עליה מסורת, בוודאי דרשו ודנו בדרי התורה ומנהג הוציאו את דבר המשפט'. לדינו של אלבק הוסיף א"א אורבך את הממד ההיסטורי.<sup>6</sup> לדעתו אין לנתח את השאלה הנדונה מתוך להקשר ההיסטורי. בתקופות שונות יש למדרש משקל שונה בגיבוש ההלכה, לדעת אורבך, בראשית ימי הבית, בעוד הסמכות המרכזית עומדת בתוקפה, נקבעת ההלכה באמצעות תקנות. לשלב זה שני מאפיינים עיקריים: הלכות אלו מנוסחות כתקנות ולא כהיסקים פרשניים מהכתובים, והן מופיעות בשם בית הדין ולא כדעתו של פלוני. בסוף ימי הבית ולאחר החורבן, עם התערערת השליטה של מוסדות ההלכה המרכזיים, נעשה שימוש רחב במדרש ליצירת ההלכה. כוחה של ההלכה אינו נסמך בעתות כאלה על סמכותו של בית הדין, אלא על חיקה שבין ההלכה למקרא, וזיקה הנוצרת באמצעות הפירוש. כמו כן, בעתות שבהן יוצר הפירוש את ההלכה והסמכות המרכזית מתערערת, נוצרת מחלוקת.

3 דיון מקיף על הגדרים האידאולוגיים שליוו את היחס למדרש ראה הריס 1995, פרקים 6-9.  
 4 על כך ראה אפשטיין תשי"ז, עמ' 507-511.  
 5 אלבק תשי"ז, עמ' ג-ה.  
 6 אורבך תשי"ז, עמ' 166-182; אורבך תשמ"ד, פרק ו.

אחרות הדעים, שרדה בשלבים הראשונים, כאשר ההלכה נתקנה באמצעות המוסד המרכזי, מתפוררת, ואין עוד הסכמה בין החכמים. בשלב זה מצוטטות ההלכות בשמם של חכמים מסוימים.  
 לעומת דעתו של אורבך, גורס מנחם אלון שיש למדרש תפקיד יוצר ולא רק מקיים, אולם תפקיד זה היה קיים כבר בראשיתה של התגבשות ההלכה, כפי שהיה קיים במערכות משפטיות מקבילות, לדוגמה במשפט הרומי.<sup>7</sup> ההבחנה בין המדרשים הסומכים את ההלכה למקרא לבין אלו היוצרים אותה צריכה, לדעת אלון, להיעשות לא על בסיס היסטורי, אלא על פי קריטריון ספורות, קריטריון הקובע שמדרשים הדרוקים מפורסם של המקראות הם אסמכותם להלכות קיימות, ואלה הקרובים לפשוטו של המקרא יוצרים את ההלכות. דוד ווייס-הלבני סיפק קריטריון אחד להבחנה בין דרשות קדומות למאוחרות, הבחנה שנעשתה על פי מידת מורכבותו או פשוטותו של המדרש.<sup>8</sup> הכרעה בשאלה סבוכה זאת דורשת כאמור מחקר מקיף כשלעצמו ואין בדעתי לעסוק בפירוט בטענות השונות, התומכות או הרוחות עמדות אלו או אחרות. ביון על מדרשים ספציפיים אשתדל להבהיר, עד כמה לפנינו מדרש יוצר או מדרש מקיים. אולם, אפילו אם נגזר שהמדרש אינו יוצר הלכה אלא יש לו תפקיד סומך בלבד שאלת מקומם של שיקולים ערכיים בפרשנות בעינה עומדת. גם במקרה שדרושה אין תפקיד יוצר, נחשבת בעיני הפרשן הדרשה המוצעת על ידי המדרש ליעגן ההלכה בכתובים, כאמצעי המעיק להלכה את סמכותה. הפרשן אם כן, לפי הבנתו העצמית, משחזר את התהליך הפירשני שהביא להלכה שכבר קיימת לפניו, ואם בתהליך שחוזר זה הוא עושה שימוש בשיקולים ערכיים ובכריות פרשניות הרי שלכך השלכות משמעותיות. השאלה אם המדרש יוצר או סומך אינה מפתחה מן הערך של הניתוח הפרשני כשלעצמו, תהא אשר תהא עמדתו בכל הנוגע לשאלה כבוד משקל זאת. רצוני לשוב להגדרת השאלה הפרשנית, שתהיה במוקד היין.

2. שיקול ערכי ושיקול פורמלי כקריטריונים פרשניים

השאלה, שבה אתמקד, היא באילו קריטריונים משתמשים חז"ל לקבלת פירוש או דחייתו. פעמים רבות יעמוד הפרשן מול אפשרויות שונות לפירושן של המקראות, כאשר כל אחת מן האפשרויות היא לגיטימית מבחינת הכללים הסכניים והפילולוגיים

7 ראה אלון תשמ"ח, עמ' 243-263.  
 8 הלבני 1986: וראה גם רוזנבל תשנ"ה.

זקנים הראשונים לטענתו של רבי עקיבא, אם בכלל, אין לנו אלא לשער. אולם השיקול הערכי של רבי עקיבא בפרשנות מופיע כאן מפורשות. במקרה זה שימש אפוא השיקול הערכי — 'מצאת מנגה על בעלה' — כקריטריון בפרשנות, והשינוי ביחס אל הנידה גובע משיקול ערכי מפורש. הווגמה העומדת לפנינו היא מה שכונה בסעף הקודם 'מדרש יוצר'. שהרי רבי עקיבא מחדש כאן הלכה בניגוד למסורת המקובלת של זקנים הראשונים, והחדוש הלכה זה תלוי בוויכוח על פירוש הביטוי 'בגדחה', לפנינו מקרה שבו ההשפעה של קריטריון ערכי בפרשנות ביטוי בתורה מכוונת את עיצובה של ההלכה בהלכות נידה, ולא רק סומכת הלכה קיימת למקרא. לאור דוגמה זאת, מן הראוי לציין, שהמושג 'שיקול ערכי', המושג כפי שאשתמש בו לאורך הספר, אינו מתאר שיקול המתאים דווקא לשיטה מוסרית מסוימת כדוגמת החוק וטבעי. השיקול הוא ערכי משום שכך הוא נראה בעיני הפרשן, ולא משום שהוא נובע ממערכת ערכים מוחלסת לכאורה מנגה הוא שואב מנגה על בעלה, סלעין שלילי המשקף את מעמדה של האישה כאיביקט לקישוט בעיני בעלה.

דוגמה נוספת ומאוחרת יותר להבחנה בין שיקול פורמלי וערכי בפרשנות מופיעה בתלמוד הבבלי במסכת קידושין:

נמכר [עבד] במנה והשביח ועמד על מאתים, מנין שאין מחשבין לו אלא מנה? שנאמר 'מכסף מקנתו'. נמכר במאתים והכסף ועמד על מנה מנין שאין מחשבין לו אלא מנה תלמוד לאמר 'כפי שניו', אין לי אלא עבד הנמכר לעכו"ם הואיל ונגאל בקרובים ידו על התחוננה נמכר לשראל מנלן, תלמוד לומר, 'שכיר' 'שכיר' לגיירה שות. (בבלי, קידושין כ ע"א)

הברייתא שונה את דינו של העבד להיפדות תמיד לקולא. אם מהירו של העבד עלה במשך השנים מחשבים את תשלום שנות עבודתו תבאות, השנים שברצונו לפרותו, לפי השער חזול של שעת המכירה. ואם מחירו של העבד חזול במשך השנים, מחשבים את יתרת השנים שהוא רוצה לפרות, לפי השער חזול שבו הוא מוערך כעת, ולא לפי ערכו היקר בשעת הקנייה. העבד נפרה תמיד לפי שערו חזול, בין בשעת המכירה הראשונה ובין בשעת הפריון. קולא זאת גלומדת מכפילות הביטויים 'מכסף מקנתו' (המלמד על הישוב על פי שער המכירה), וכפי שניו, 'המלמד על הישוב אחר לפי מספר השנים שעוד נותרו לעבד). סתירה זאת נפתרת על ידי כך שהוא תמיד נפרה לתקל. על ברייתא זאת מקשה התלמוד בהמשך הסיוגיה: 'א"ל הוא מרבנן לאכני, מכני הני קראי איכא למדרשינהו לקולא ואיכא למדרשינהו לחומרא, מאי חזית דדרשינהו לקולא נדרשינהו לחומרא'. ההוא מרבנן ששאל את אביו סבר שניתן היה ליישב את הכפילות בדרך הפוכה, כלומר לחשב תמיד לפי

של התורה שבעל פה, והיינו המידות שהתורה נדרשת בהן? כאלו מיעונים ישתמש הפרשן כדי להכריע בין האפשרויות השונות? האם יבחר פירוש מסוים בתאם לקריטריון ערכי ומוסרי, או שמא תמיד יאזר הפרשן את מסקננו באמצעות כללי הפרשנות הפורמלית, כדוגמת 'גיירה שווה', 'כלל ופרט', 'בניין אבי ועוד, ללא היוקחות לשיקולים ערכיים ומוסריים כקריטריון בפרשנות?

להבהרת החלוקה בין שימוש בשיקולים מוסריים וערכיים כקריטריון בפרשנות לבין אמצעים טכניים פילולוגיים, ברצוני להביא מספר דוגמאות מפרשנות חז"ל. יוהודה בגדחה, זקנים ראשונים היו אומרים תהיה בגדחה — לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים. עד שבא רבי עקיבא ולמד גבס הדב לירי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים 'יוהודה בגדחה', תהיה בגדחה עד שתבא במים. (תורת כהנים, מצורע ט, יב)

זקנים הראשונים פירשו את הביטוי 'בגדחה' כנידוי והרחקה. ומשום כך חייבו את הנידה להימנע מלהתקשט. רבי עקיבא, החולק עליהם, וסוּען נבגד זקנים הראשונים שהם אינם מפרשים נכונה את הביטוי 'בגדחה',<sup>10</sup> עושה כך לא משום שיש לו ראיות אחרות, הקשורות בניחות פילולוגי טכני של הביטוי, הוא אינו מגיב לטובתו כללי גיירה שווה או ריבוי ומיעוט שיוכיחו את דרכו בפירוש הביטוי, כדרך שנוקטים פעמים רבות במדדי ההלכה. את דעתם של זקנים הראשונים הוא דוחה על בסיס של טענות ערכי מובהק 'נכנס הדב לירי איבה והוא מבקש לגרשה',<sup>11</sup> או כפי שמופיע במקור אחר — 'נמצאת מנגה על בעלה',<sup>12</sup> רבי עקיבא שולל את כיעורה ונידויה של הנידה בגלל ההשלכות שיש לכך על טיב היחסים במשפחה. שיקול זה הוא שמניע אותו לבחור לו דרך אחרת לגישמית מבהינת כללי הפרשנות — "והורה בגדחה", תהא בגדחה עד שתבא במים' — דהיינו לא די שתופסק זיבת הדם, אלא עדיין נידה היא עד לאחר הטבילה. את התשובה הערכית שהיו משיבים

9 על אופיין של המידות שהתורה נדרשת בהן בכללי פרשנות, ויקחין לכללי פרשנות של מערכות מקבילות אצל הפילולוגים היוונים ובמשפט הרומי, ראה ליבסן תשכ"ג, עמ' 192 ואילן, דאובה 1949, עמ' 1242 גייקובס 1961.

10 דיון כולל בעניין הריחוק הנידה ראה דיגרי תש"ם, עמ' 303-324.

11 עמדתו של רבי עקיבא 'הוא מבקש לגרשה', תלויה בכך שהוא רואה בכיעורה של האישה עילה מוצדקת לגירושין, כדברי במשנה גיטין ט יז 'רבי עקיבא אומר אפילו מצא אודת נאה הימנה שנאמר 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו...'. לעומת זאת זקנים הראשונים סוברים כדעת בית שמאי באותה משנה שאין מגרשים אלא על דבר ערווה; 'כתוב הורה בגדחה' 'והיה אם טובי', זקנים הראשונים היו אומרי, תהא בגדחה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים. אמר לון רבי עקיבא משם ראייה אם את אומר כן אוף היא צמא מביאה לירי כעירות והוא נותן את עינו בה לגרשה. ואתיא זקנים כבית שמאי ורבי עקיבא כבית הלל, ירושלמי, גיטין ט, יא ג ע"ד.

12 ירושלמי, גיטין ט, יא ג ע"ד; בבלי, שבת סד ע"ב, וכן אגמף דדרבי נתן ג"א וגי"ב פ"ג.

התבתנה בין שני המקרים תלויה בשאלה, מה מקורו של השיקול הערכי המופעל בקריטריון פרשני, מגיין הוא מגויס, וכיצד מצדיקים את השימוש בו. אף שהתבתנה ברמה התאורטית היא ברורה, במקרים פרטיים קשה לזהות את מקורו של הערך המופעל כשיקול פרשני, האם העובדה, שהפרשן אינו שורח להביא ראיה ממקום אחר בכתובים למגמה הכללית של התורה, היא עדות שהוא אינו סובר שאכן כך היא מגמתה כמו כן, פעמים רבות הראיה, שמביא הפרשן לרוח החוק, אינה הוכחה חותכת, שכן היא עצמה תלויה בקריאה המניחה את קיומו של הערך שאותו היא באה להוכיח. כך יש לראות את הקריאה של הפסוק כי טוב לו עמך. בפשט המקרא בספר דברים העבד אינו מעוניין לעזוב את בית אדונו אחרי השנה השביעית, משום שישוב לו עמך. והתורה אומרת כי במקרה כזה יש לרצות את אוזנו של העבד. הכיטוי כי טוב לו עמך אינו משתמע כציווי על האדון ועל האופן שעליו לנוג בעבד. הכיטוי משקף את ניסיונו של העבד ותחושותיו כלפי האדון. ודאי שפסוק זה אינו מחייב קריאה הגורסת שיש להשוות את תנאיו של העבד לתנאיו של האדון, משום שנאמר 'עמך'. לפי פירוש המדרש, 'עמך' משמעו 'כמותך', אך סביר היה לקרוא 'עמך' לא במשמעות 'כמותך', אלא במשמעות 'אתך'. הדרשה כי טוב לו עמך — עמך במאכל עמך במשתה, הגורסת חובת השוואת תנאי העבד לתנאי האדון, מעוגנת במגמה ערכית של קריאה אוהדת המבקשת להקל על סבלו של העבד. מקריאה זאת, המניחה ביסודה את קיום הערך של ההקלה על תנאי העבדות, מביא התלמוד ראיה שכן היא מגמת התורה דרך כלל.<sup>13</sup>

כאמור, שאלת מקורו של הערך אינה פשוטה ליהיזי כלל ועיקר, ובניתוח המדרשים שבדון בהם יש לנוג והירות בשאלה זאת. בהתנה בין דרכי הצידוק השונות של השיקול הערכי, ובמשמעותה לגבי תאוריה כוללת של פרשנות, אדון בחיובתה בפרק האחרון. בשלב זה הסתפקנו בהעמדת ההתנה. אך יש להדגיש שבשיקולים ערכיים ייכללו גם שיקולים שנגזרו ממקומות אחרים בטקסט וגם כאלו שצידוקם נראה היצוני לטקסט. כמו כן עלינו לנקוט והירות בכווננו לנסות ולהות את מקורותיו של הערך המשמש בפירוש.

ניסוח מעניין לשאלת היחס בין הכללים הפורמליים של הפרשנות לבין הקריטריון הערכי, מצוי בספרי במדבר על הפסוק — "...כי מנחת קנאות היא מנחת זכרון מזכרת עון" (במי' ה' טו').

מנחת זכרון שומע אני זכות וחובה, תי'ל 'מזכרת עון', כל הזכויות שבתורה לטובה וזו לפורענות דברי רבי טרפון. רבי עקיבא אומר אף זו לטובה

13 ייתכן בהחלט שזו אכן מגמת התורה דרך כלל לגבי עבד עברי, כפי שמובח מן בפרשת משפטים והן בפרשת ראה. אולם מראה למגמה זאת מהפסוק כי טוב לו עמך. מניחה את המבוקש.

השער היקר, ופירוש הדבר — להחמיר. השאלה שמעלה הגמרא מראה שכללי הפורשנות המקובלים אינם מכריעים לכאן או לכאן, והמגמה להקל על העבד אינה הכרח מעצם הכפילות בשיטת החישוב. התכרעה נתונה לשיקול דעת פרשני. לשאלת מאי חזית? עונה התלמוד: 'לא סלקא דעתך מראקיל רחמנא לגביה דתניא' 'כי טוב לו עמך', עמך במאכל ועמך במשתה. שלא תהא אתה אוכל פת ניקה ותוא אוכל פת קיבר...'. התשובה שעונה התלמוד היא שניכרת מגמה כללית להקל על העבד בעניינים אחרים, ומשום כך דורשת הברייתא את המקרא בעניין פדיונו לקולא. בהמשך מנסה התלמוד להביא ראיה לכך שיש להחמיר עם העבד, וזאת בהסתמך על מאמרו של רבי יוסי ברי רבי חנינא. במאמר זה מתואר תהליך ההתרוששות של ישראל שנעשה לעבד בעקבות חטאו — משא ומתן בפירות שביעית. הניסיון להפיק רווח ממסחר אסור גרר אחריו התרוששות כה מוחלטת שהחוטא נאלץ למכור את גופו לגוי. העבדות נתפסת אפוא כעונש על חטא, ומשום כך אין סיבה להקל על העבד, אלא להחמיר עמו.

דוגמה זאת מעניינת במיוחד, משום שהיא מציגה פוסקים הניתנים להידדש לכאן ולכאן. פרשנות על בסיס פילולוגי סתורי, משאירה כאן את הפרשן הפורמליסטי במרחב פתוח של אפשרויות הפוכות ללא הכרעה — 'מאי חזית? ההכרעה אם להחמיר או להקל תלויה בהשקפה כוללת על מצב העבדות, ובערכים הקובעים את ההתייחסות לעבד. האם מצב העבדות הוא מציאות שרגית של אדם שהידרדר מבהיגה כלכלית ויש לעשות הכל כדי להקל עליו, או העבדות היא עונש והעבד הוא חוטא, ולכן ממילא אין פה כל סיבה להקל עליו, אלא אדרבה להחמיר עמו. עמדה תאולוגית הקובעת שכישלון הוא סימן מובהק לחטא, משיעיה על המהלך הפרשני שנוקט עמדה מחמירה במקרה זה. לכן, ההכרעה חייבת להיעשות באמצעות שיקולים ערכיים כוללים על מצב העבדות. גם כאן הופך שיקול ערכי לקריטריון בפרשנות, וייחודה של הסוגיה בכך שהיא מפרסת את ההתלבטות ואת דרך הכרעתה. בנוגע לשתי דוגמאות אלו חשוב להדגיש הבהרה המצויה בנייה, הנוגעת לדרכי הצידוק של השיקול הערכי. בידן על העבד הצידוק הערכי למהלך הפרשני — להקל או להחמיר — מעוגן בדרכי הכתובים עצמם על העבד והיחס אליו. הגורס שיש להקל, מוכיח את גידסתו ממקרה אחר — 'כי טוב לו עמך', שבו מקלים על העבד, והכרעה מגמה כללית של המחוקק. שיטה זו נוקטת גם הגורס שיש להחמיר עם העבד. ההכרעה לגבי אופן הקריאה של הפסוק אינה גזורה מן הפירוש הפילולוגי של הביטויים במקום, אלא משיקול ערכי שהוא היצוני לטקסט הנידון. עם זאת, השיקול הערכי עצמו נגזר ממקורות אחרים בטקסט. לעומת זאת, במקרה של גידה אין הצידוק נתמך במקרא אחר המוכיח שזאת מגמת התורה בכלל. רבי עקיבא אינו נצרך לסייע מפוסקים אחרים כדי לטעון שכן היא מגמתו הכוללת של החוק, שכן מביחגנו הסייען 'מציאת מגמה על בעליה' הוא מובן מאליו.

להמחיש את החלוקה שבין ההללים הטכניים והפילולוגיים של הפרשנות, לבין השיקולים המוסריים שהפרשן משתמש בהם כקריטריון לפרשנות. ככל הנוגע לשימוש בשיקולים ערכיים יש להבחין בין פרשנות המושפעת באופן לא מודע מערכים לבין פרשנות העושה שימוש מודע בערכים. פרשנות לא מודעת, המושפעת מערכים, מקובלת בתיאור דרכי הורש במחקר האגדה. יצחק היינמן קובע שדרכי האגדה משקפות חשיבה אורגנית שבה אין התבנה בין המתאר למתואר.<sup>16</sup> האנכרוניזם הוא אחד ממאפייניה של חשיבה זו, ועל פיה מתוארים גיבורי העבר בפרוס הווה; האבות קיימו מצוות והלכו לבית המדרש, ועוד כנהה וכהנה. המקסט נקרא בהתאם ובהתאמה לערכי הקורא, משום שהתבנה כינו ובין המקסט אינה מצויה לו כלקורא המדעי המרוחק. החשיבה האורגנית נבדלת מן החשיבה המודעת בכך שאין בה מגמתיות מכוונת באופן הפירוש של טקסט. לכן יש דוגמאות למכבד בדרכי האגדה של החכמים. אין מדעני לעסוק במחקר זה בהשפעת ערכים על קריאה לא מבחינה של הטקסט, אלא בשימוש המודע בשיקול הערכי כקריטריון פרשני. מה שמאפיין שימוש כזה הוא שהפרשן יודע על אפשרות אחרת של קריאה, אפשרות הנוגדת את הערך שהוא מעוניין בו, והוא דוחה אפשרות זאת במודע. נחזור לדוגמה של רבי עקיבא. רבי עקיבא מכיר את הפירוש של זקנים הראשונים המכריעים את האיש בעיני בעלה. אין הוא קורא את הטקסט בלא שימת לב לאפשרות כזאת, אלא הוא מודע לה ודוחה אותה במענה ערכית. פרשנות כזאת אינה רק מושפעת משיקול ערכי, אלא גם עושה בו שימוש פרשני פעיל ומודע. יש לציין, שמדרשי הלכה רבים בנויים באופן סכמטי כך, שבתחילתם מוצגות שתי אפשרויות המדרש מכריע לטובת אחת מהן. לדוגמה אינא מדרש הלכה קצר: "אם בגפו" למה נאמר? לפי שהוא אומר "אם אדוניו יתן לו אשה" רשות. רשות אותה אומר, או אינו אלא חובה, ת"ל "אם בגפו יבוא בגפו יצא", רשות ולא חובה דברי רבי ישמעאל (מכילתא דר"י, נויקין א, מהד' הורביץ-רבין, עמ' 249). המבנה הסכמטי של מדרשים כאלה הוא שאפשרות אחת מוצגת ולאחריה מוצגת אפשרות שנייה באמצעות הביטוי 'או אינו אלא', וזו נדחת בהמשך. כמו בדוגמה לעיל: ירשות אתה אומר או אינו אלא חובה; כהקדמה לאפשרות שנדחת משמשים ביטויים נוספים כדוגמת "יכול" ואחר כך יתלמד לומר, הדוחה את האפשרות הזאת. מכאן שבמקרים רבים מדרש ההלכה חשוב לענייננו, שכן ממנו ניתן לראות, שחשיקול פירוש אחד, אלא זוהי פעולה של ברירה, לרוב בין שתי אפשרויות פרשניות.<sup>17</sup> מודל ככלי זה של מדרשי ההלכה חשוב לענייננו, שכן ממנו ניתן לראות, שחשיקול הערכי אינו פועל רק בעקיפין ובאופן לא מודע, עד שהפרשן אינו רואה כלל

16. היינמן תשי"ד, עמ' 8-9 ופרק ה.

17. דיון רחב בשאלה זאת ראה לחלק פותח סמיני סעיף 2.

שנאמר 'ואם לא נטמאה האשה', אין לי אלא מוכרת פון, מוכרת זכות מניין? ת"ל 'מנחת זכרון' מכל מקום. ר' ישמעאל אומר 'מנחת זכרון' כלל, 'מוכרת פון' פרט. כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. אם אומר את כן לא נמצאת מדת הדין מקופדת? שהיה דיין לבעל הדין לחלוק, וכי איזה מדת מרובה, מדת הטוב או מדת הפורענות? הוי אומר מדת הטוב. אם מדת פורענות ממועטת הרי היא מוכרת פון, מדת טובה מרובה דין הוא שתהא מוכרת זכות. זאת היא מדת בתורה כל כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין. (ספרי במדבר פיסקא ח, מהד' הורביץ, עמ' 14-15)

המחלוקת בין התנאים מתרכות סביב השאלה, אם מנחת הקנאות מוכייה לפני ה' רק את חובתה של הסוטה או גם את זכויותיה. לצורך העניין אדון מכרי רבי ישמעאל. לדעת רבי ישמעאל, הדורש את התורה בכלל ופרט, הביטוי 'מוכרת פון', שהוא פירושו של הביטוי הכללי המופיע לפניו - 'מנחת זכרון' - הוא, לכאורה, הפירוש הבלעדי והיחיד שלו. לכן מבחינת כללי הפרשנות הפורמליים המנחה אמורה להיות רק 'מוכרת פון', משום שיכלל ופרט אין לי אלא מה שבפרט. אלא שפירושו זה אינו מתיישב עם עיקרון, שאינו עיקרון סכמי פרשני, אלא עיקרון תאולוגי, והוא שמדת הטוב מרובה ממדת הפורענות.<sup>14</sup> ואילו כאן באה לאישה רק פורענות ונמצאת מידת הדין מקופדת. סתירה זאת מביאה בעקבותיה עיקרון פרשני מעניין, האומר: 'זאת היא מדת בתורה - כל כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין'.<sup>15</sup> דרך הדין, שהיא העיקרון הערכי, אינה לוקה בשום מקרה בגלל התנגשות עם כלל פרשנות פורמלי של 'כלל ופרט'. על הפרשן להתאים את הפרשנות הפורמלית של 'כלל ופרט' ולעצב אותה, אפילו על חשבון הקריאה הראשונית הפשוטה, כך שפירושו יתאים לעיקרון הערכי - 'אל תלקה דרך הדין'. במקרה שלפנינו מנסה בבחינת עיקרון הנתון עדיפות לקריטריון הערכי, ודורש את התאמת הפרשנות הפורמלית לפניו. המעניין בדרשה זאת הוא שאין פה רק יישום של עדיפות זאת, אלא גם ניסוח מודע של עדיפות הקריטריון הערכי בפרשנות מתוך ההבחנה בין השיקולים השונים.

14. הריבוי של מידת הטוב על מידת הפורענות הוא עיקרון השני פעמים רבות במקורות תנאיים. על כך ראה ארנבך תשל"ח, עמ' 398-399 והערה 13.

15. מידת הדין היא, כמו במקרים רבים בלשון התנאים קל וחומר, כדוגמת הביטוי 'אין עונשים מן הדין'. לא לחינם נקרא קל וחומר 'מידת הדין', שכן הביטוי משקף את דעתו ואת הניבון של הפרשן לגבי אופן היישום שצריך היה להיות לדין.

3א. האם ישנה חובה מוסרית מחוץ להתגלות?

הקשר הראשון להעמדת היחס בין הלכה למוסר נעוץ בשאלה עד כמה מכירה היהדות בחובה מוסרית ללא התגלות, האם יש תוקף לחובה כלשהי שאינה דבר ה' דווקא, או שמא המקור היחיד לחוב כלשהו הוא התגלות, תפיסות השוללות חובה מוסרית מחוץ להתגלות, מעוגנות פעמים רבות בשני סיעונים שונים: האחד — ספקנות מוסרית, והאחר — תביעה להשרונומיה מוחלטת. בדרך הראשונה אין חובה מוסרית מחוץ להתגלות, משום שחובה כזאת אינה עומדת בפני הביקורת, אין די בשיקולים אנטישמיים מסוגים שונים לעגן חובה מוסרית, ובמקום שבו אין התגלות, אין לדבר על מערכת של חובות, רק התגלות של אל כלי-יכול וכלי-ידע מסוגלת לעגן חובה מוחלטת.<sup>19</sup> הסענה השנייה לא תשלול את תקפותם של שיקולים מוסריים מנקודת מבט רציונלית, אלא תטען שמחויבות לשיקולים כאלה היא ערעור התביעה המוחלטת שתובע האל מהאדם; הכרה במקור מחויבות שאינה נובעת מהתגלות כמות כפגיעה בנאמנות המוחלטת של האדם לאל. טענה כזאת אינה דוגלת בספקנות מוסרית, היא טוענת שהתגלות היא תביעה מוטלית מהאדם לא להכיר בסמכות אחרת לבד מהאל. אין משמעות הדבר שאין תבונה, אלא שההכרה בתוקפה של התגלות פירושה להעמידה מעבר לתבונה.<sup>20</sup> ההבדל בין שתי הסענות בא לידי ביטוי בעולם אפשרי, שאין בו התגלות כלל ועיקר, והשאלה היא אם אפשר בעולם כזה לדבר על חובה מוסרית. הטענה הספקנית תטען, שרק אלוהים מסוגל לעגן את המוסר, כדבריו של דוסטויבסקי — אם אין אלוהים הכול מותר, שכן בעולם ללא אלוהים וללא התגלות אין גם חובות מוסריות, הטענה השנייה תאמר, שבעולם כזה יש חובות מוסריות, אך משעה שיש התגלות, היא מבטלת כל מחויבות אחרת, ואין לדבר על מוסר מחוץ להתגלות. אם יש אלוהים והוא מתגלה, רק הוא מחייב. לעומת טענות אלו, היו טענות כי הכרה בתוקפה של התגלות, אין פירושה ייתור מוחלט על תביעות מוסריות עצמאיות, ההתגלות נבנית כנדבך פרטיקולרי

19 את העמדה הנורסת שללא התגלות אין חובה מוסרית ניתן לפצל לשתי הבחנות נוספות. האחת היא שקיימות חובות מוסריות אבל אין בידינו לדעתן ללא דבר האל, לפי טענה זאת קיים באופן עקרוני מוסר בלתי תלוי בהתגלות, ולא זו בלבד, אלא שהוא מצווה על חוב משום שהוא טוב באופן בלתי תלוי בצוויו. הטענה השנייה גורסת שהאל מכונן את המוסר באמצעות התגלות ולפיכך תלות המוסר בהתגלות אינה אפיסטמית בלבד. לפי טענה זאת האל מכונן את המוסר ודבר ולא רק מגלה אותם, דיון מקיף על שאלה זאת ראה סטמפן-שיגא תשנ"ג, פרקים ד-ה.

20 בניסוחו של ישעיהו ליבוביץ, שהוא אחד מהקולות המרכזיים המוענים להפרכת הלכה ומוסר, קיימות שתי הגימות גם יחד, פעמים רבות הוא מופיע כספקן מוסרי מובהק, כאשר הוא מוצע, שאין טעוץ רציונלי לסובת הערפה של חיים מוסריים, התבויהה בחובה מוסרית היא עניין של הכרעה טרידא. ניסוח אחר שלו הוא שהמוסר הוא אנושי לגמרי, ואילו ההשתעמדות לדביו האל היא חובה העומדת מעבר לחיים המוסריים, ובמבטלת אותם. על כך ראה ליבוביץ תשל"ו, עמ' 29-30.

אפשרות אחרת לפירוש חוץ מזאת התואמת לערך מסוים. ברוב המקרים השיקול הזה פועל באופן מודע להכריע לטובת פירוש אחד ונגז פירוש אחר המועלה ונדחה מפורשות. בשאלת המודעות עוז אעמוק בהרחבה בפרק האחרון.<sup>18</sup> כאן, בקשת להדגיש, שבכוונתי לעסוק בשיקול הערכי לא כמקור השפעה לא מודע על פרשנות — כגורם המעורר את עיני הפרשן מלראות אפשרויות אחרות במסקט — אלא כשיקול המהות קריטריון פרשני בדרך בין אפשרויות המועלות במושד אותו מפעיל הפרשן במודע.

בדוגמאות שהבאתי היה מעין "תיקו" בין האלטרנטיבות השונות שעלו מהפרשנות הפורמלית, ובמקרים אלו היטה שיקול ערכי את הכף לטובת אחת מהאפשרויות הפרשניות. אך את שאלת השיקול המוסרי בקריטריון פרשני ניתן להציג באופן חריף יותר. ניתן להציג לא רק כשאלה האם שיקול מוסרי משמש כקריטריון בפרשנות, אלא ובעיקר — מה כוחו ומשקלו הפרשני, האם הוא מסוגל להכריע את פשטי המקראות או לדחות אפשרות שמבחינת תוקפה היא סבירה יותר? או, האם כוחו של שיקול כזה מוגבל רק כבורר בין אפשרויות סקסטיאליות ששוות פחות או, יותר מבחינת סבירותן? בדעתי להצביע בהמשך הדיון גם על משקלו של שיקול זה ביחס לשיקולים פורמליים של פרשנות.

3. הקריטריון הערכי בפרשנות וייחסי חוק ומוסר

כפי שהוכרתי, ההבחנה בין אופיים השונה של קריטריונים פרשניים ובין דרכי השימוש בהם מהווה נקודת מוצא לדיון בשאלת היחס בין חוק למוסר בכלל והיחס בין הלכה למוסר בפרט. תשובה חיובית לשאלה האם משמש השיקול הערכי כקריטריון פרשני תתרום לדיון המתמשך ביחסי הלכה ומוסר, ואף תעמיד אותו בחזית ראייה חדשה. כדי להבהיר את נקודת המוצא שאני מציע לדיון בשאלה, בדעתי להציג כמה מודלים מקובלים אחרים להיאור היחס בין הלכה למוסר, ולעומתם את הכיוון העולה מתעמדת השאלה בהקשר של בעיית הפרשנות. לשאלת היחס בין הלכה למוסר שני צירים עיקריים: (א) האם קיימת חובה מוסרית מחוץ להתגלות? (ב) קיומו של מוסר משלים להלכה — לפנים משורת הדין, אפנה כעת לדון בציר הראשון. הדיון יכלול את הבהרת השאלה וכן סקירה של העמדות השונות עד לעת החדשה, שבה מותרו הדיון סביב הפילוסוף עמנואל קאנט ובעיית ההשרונומיה.

18 לעיתים האפשרות הנדחת אינה רק אפשרות תאורטית שאותה מעלה הורש על דעתו, אלא אפשרות שהנהגה או שנתקבלה כפירוש על ידי מוסרות אחרות. ראה דוגמה לכך בספרי דביים פיסקא לר, מהר" פניקלשטיין, עמ' 60, ושם בהעמ' 18. דוגמאות נוספות דיון רחב יותר ראה להלן פרק שמיני סעיף 2.



דיונים שיטתיים יותר בשאלה זאת מצויים בימי-הביניים, והם קשורים בדיון על טעמי המצוות. רס"ג הבחין בין מצוות שמעיות למושכלות וכלל במצוות המושכלות חובבים מוסריים. המצוות המושכלות הם דברים שהשכל מחייב גם ללא מתן תורה, להבדיל מהשמעיות שחובבן אינו מוצדק מכח התבונה. לדעת רס"ג, הצורך בהתגלות בכל הנוגע למצוות המושכלות אינו בא כדי לקבוע את עצם החיוב, שכן עצם החיוב מקורו במושכל. התורה נוקטת לציווי על חובבים כאלה, משום שהחיוב השכל אינם מגבירים את הפורמליזציה של האיסורים הללו. לדוגמה, הגנבה אסורה, אולם דרכי הקניין והגדרות הבעלות לא נגזרות באופן ישיר מעצם ההכרה השכלית באיסור הגנבה. את הגבולות הפורמליים של האיסורים מגדירה התורה הגדרה מוחלטת ומקובלת, שבשלעצמה אינה מתחייבת מן התבונה, אף שעקרונותיה נגזרים איסורים אלו מן השכל.<sup>26</sup> בשלב זה, לאור שרס"ג קובע שיש מוסר מחוץ להתגלות, עולה שאלה עקרונות, והיא מזה אופיו, וכיצד נותנים לו צידוק. בדבריו של רס"ג בשאלה זאת אנו מוצאים שתי רמות. אחת תועלתנית, כפי שהוא אומר: 'מן החכמה למנוע את הרוחץ בין בני אדם כדי שלא יהיה הרב הפקר וישמרו זה את זה' (אמונות ודעות', ג, ב, מהד' קפאח, עמ' קיט), ובמקור אחר הוא משתמש במונחים הקרובים יותר למוסר טבעי, כמו בניסוח הבא — 'זכל סוג שהוחזרו עליו נסע בדעתו רחוק... (שם, ג, א, עמ' קיח).<sup>27</sup> כך שגם אם אנו מקבלים מוסר מחוץ להתגלות השאלה היא מה סיבה. האם מדובר בקטגוריות תועלתניות לקיום תנאי חיים מינימליים של חברה, או בימוסר טבעי' ובחובה מוסרית מוחלטת הנגזרת מן התבונה.<sup>28</sup>

26 על כך רס"ג אמונות ודעות ג, א. את תרומת התגלות למצוות השכליות ניתן להעמיד בשתי צורות שונות לגמרי. האחת תרומה שלכללים הפורמליים כדוגמת דרכי הקניין אין מעמד מוסרי בשלעצמו, והיינו מבחינה מוסרית ניתן היה לקבוע בבסוף נתינו היה לקבוע במשיכה. השנייה של כללים אלה היא בקביעת אחריות של מנהל. ההתגלות תורמת למצוות השכליות את הסמכות שמבוננת את תהליך המשוואה. לכללים הללו יש מעמד של קונבנציות ששוב להגיע לגבייתן לאחידות. אבל ניתן באופן עקרוני לספק לזן תכנים שונים. האפשרות השנייה תרומה שלכללים הללו יש מעמד מוסרי. לפי תפיסה זאת יש בבושת של התבונה האנושית לקבוע את איסור הגנבה, אבל אין בכוחה לגלות את פרטי גרי הבעלות. ההתגלות המספקת את הפרטים הללו מסיפה אפוא מידע מוסרי מוחזר בנוגע למצוות השכליות. קיימת מדיקת של רס"ג אינה מאפשרת הכרעה בין שתי האפשרויות הללו. אולם בדבריו בסוף פרק ג של המאמר השלישי מרמזים לאפשרות וראשונית: '...והנה בכלל עצמים אלו אשר מנינו ודמייננו הוצרכנו לשליחת השליחים, כי אלו היינו מוסרים בהן להכרעת שכלינו היו דעותינו נהלקות בהן ולא נגיע ליד הסכם במאומה...' (מהד' קפאח, עמ' קכד).

27 על התבונה הזאת ראה בן-שמאי תשל"ב, עמ' 170-182; אלמטן תשי"ג; גוטמן תשי"א, עמ' 70-71.

28 רוב התאוריים שלפיהם מתאר רס"ג את החובות הבלתי מוחלטות בתגלות מביססים על תפיסה

על רובם של חיוב מוסרי בסיסי ואוניברסלי, ואין היא מבטלת אותו. תוקפם של חובבים מוסריים עצמאיים קיים באופן בלתי תלוי בהתגלות, ואליהם יכולים כל בני דעת להגיע ללא התגלות. כמו כן הם מחייבים גם את אלה שקיבלו את ההתגלות — המוסרית חובבים משל עצמה, אבל אינה מחליפה את החובבים הקיימים בלעדית, בבחינת 'יכי מאוד שהתחמור והקלוז'. במקרה שהתגלות מצווה על אותם חובבים אוניברסליים בעצמה, היא מעגנת אותם ונותנת להם משנה תוקף על פי דרכה, אולם אין בכך ראייה שללא החובבים בהתגלות היו חובבי התבונה כסלים ומבוססים.<sup>21</sup> הוריוח על שאלת קיומו של חיוב מוסרי עצמאי ובלתי תלוי בהתגלות סובב על שני צירים: האחד — מהו מעמדה של התבונה כמקור לחיוב, האם היא מסוגלת לספק חיוב זה, או לא מסוגלת. הציר האחר הוא מהו יחסה של ההתגלות משניגנה כלפי התבונה, ומהי מידת המחויבות של האדם, שקיבל את ההתגלות כלפי היסוד התבני שבו.

לסתירת טענות אלו ולביסוסן הובאו מקורות שונים, ואעמוד עליהם בקצרה. ראשית, כראיה לחיוב מוסרי מחוץ להתגלות הובאו מספר מאמרי חז"ל, כדוגמת המאמר — "את משפטי תעשו" — אלה הדברים והכתובים בתורה שאילו לא נכתבו בדיון היה לכתבם כגון הגזלות והעציות ועבודת אלילים וקלות השם ושפיכות הדמים שאילו לא נכתבו בדיון היה לכתבם.<sup>22</sup> מקור נוסף לעמדה מעין זאת הובא ממאמרו של רבי יוחנן: 'אילמלא לא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגול מנמלה ועריות מיונה'.<sup>23</sup> לראייה זאת, המלמדת על אפשרות של מוסר הנגזר מהתבוננות בטבע ללא התגלות, ניתן להוסיף את המושג 'דרך ארץ', שלדעת המדרש קדם לתורה, ולא רק קדימות כרונולוגית, אלא כתנאי מוקדם למימושה של התורה.<sup>24</sup> הראיות ממאמרי חז"ל אלו ואחרים כרוכות בבעיות שונות. לדוגמה, במאמר הראשון כלולות גם מצוות, שאינן מוסריות במובנהן, כגון עבודה זרה וקלות השם. הבעיה בראייה השנייה היא שאף שניכרת בה התנגדות לספקנות מוסרית ייתכן שהיא מתיישבת עם הגרסה המטרונומית. בשאלה הסכומה, עד כמה קיים מוסר טבעי בדברי חז"ל, נישט ויכוח בין שאול ליברמן ליצחק בער;<sup>25</sup> ליברמן שולל לגמרי את קיומה של תפיסת מוסר טבעי אצל חז"ל, ולעומתו בער טוען שיש לה מקום מרכזי אצל החכמים.

21 לעמדה כזאת נתן מנדלטון ניסוח שיטתי. הוא גרס, שיש רובם של אמונות מאפייסיות מוכחות

וחבות מוסריות אוניברסליות המשותפות לכל, ואילו ההתגלות מגדירה חובות דתיות

פריטיקולריות. על כך ראה מנדלטון תשי"ז, פרק ב.

22 ספרא, אחרי מות יג, טו בבלי, יומא טו ע"ב.

23 בבלי, עירובין ק ע"ב.

24 על כך משנה, אבות ג, יז ויקרא רבא ט, ג, מהד' מרגליות, עמ' קעט.

25 ראה ליברמן 1963, עמ' 9-128.

נוסף לשענה של רס"ג, שהתגלות מקנה את הגבלות ואת הפורמליזציה הורדית לחיובי התבונה, שעני הוגים שונים בימי הביניים שהמוסר הקיים מחוץ להתגלות הוא אמצעי לחיכוך הקיבוץ המדיני בלבד, ומה שמאפיין את ההתגלות, הוא שהצווים המוסריים שבה הופכים למוחלטים. כך טוען ריה"ל בכמה מקומות בדבריו על מוסר הפילוסופים,<sup>29</sup> וכך גם מתאר יוסף אלבו בספר העיקרים א. פרקים ז-ת, את ההבדל בין הדת הנימוסית לדת האלוהית.<sup>30</sup> לפי עמדות אלו ניתן אמנם לדבר על 'דת נימוסית' או על מערכת חובות מחוץ להתגלות, אולם רק בתחום התועלתני

תועלתני קן לגבי שפיות דמים וקן לגבי העל: זמן החכמה לאסור את הנגנה לפי שאלו הוזהר היו בני אדם סומכים על גביבתם זה מזה ולא יישבו את העולם ולא ירכשו רכוש... (אמנות ורעות ג, ב, מהד' קפאה, עמ' קיס). אולם מבין החובות האלה מצויה מובה אמת המוסרת שלא במונחי תועלת והיא החובה לגמול ולחירות על הטובה: 'ואומר, כי השכל מחייב לגמול לכל משיב או בטובה אם היה צריך לה או בתורה אם לא היה צריך לגמול (שם, ג, א, עמ' קיז). ואכן, מחובה זאת נגזרת החובה לחירות לקב"ה, חובה שהיא לא חברתית באופייה ונסולה מאפיינים תועלתניים. יוצא אפוא שברוב החובות הנכלות תלויות בהתגלות מצויות חובות לא תועלתניות. על שאלה זאת ראה לעיל הערה 27.

29 על כך ראה כוויי (תרגם אבן שמואל), ודשלים תשל"ג, מאמר שני, מהד' אלה וכל הדומים להם הם החוקים השכליים אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה האלוהית הקיימת לה כמעט ובזמן, אשר בלעדיהן לא התכן כל המנהג בכל חברה מחברת בני אדם... לירות שהוא נגזר. הנדרה תועלתנית את החובות השכליות, בהמשך אותו קטע מונה ריה"ל את החובה לחירות לאל כחלק מן החובות השכליות: 'כי התורה האלוהית לא תשלם כי אם לאחר שלמות חקוק התבררת והשכלית, ובחוקה זו כבר נכללו מעשי הנדק והחידה על חסד האלוה...'. ברומה לרס"ג גם ריה"ל עצמו נראה כמי שנוע בין שתי תפיסות של החובות השכליות. ניסוח נוסף הקרוב בגישתו לרס"ג בכל הנוגע לתרומה של ההתגלות לחובות השכליות, ראה כוויי מאמר שלישי, ו: על האופי המוחלט של ההתגלות לעומת החובות הנגזרות מן השכל ראה מאמר רביעי, יט.

30 חשוב לציין שאלב, בחלק השלישי של ספר העיקרים, מבחין בין שני מובנים של הדת הטבעית. מובן אחד הוא תועלתני: '... יותר ראוי שנאמר בזה הוא שיש בכאן שני מיני פעולות ראוי שהיו נמצאות בשכל האדם בטבע, המין האחד הוא הרחיק העל והתמדת העונש מכל מקום אין בשמירתם הקפאת שום שלמות לבפש כי אם ישכון האדם יחיד בשכל מבלי שיהיה חלק מדינה לא יצטרך אל השלמות והיה (ספר העיקרים ג, ז, המובן השני של הדת הטבעית חורג מעבר לתועלת אל שלמות הנפש, ואדם מחויב בדת טבעית זאת גם ללא חקש חברתי. אחת החובות המרכזיות של אלו לדת שמעבר לתועלת הקיימת לפני ההתגלות, היא העובדה שהאל לא שעו לקיין ולמנוחתו: 'זמני השני הוא מין מן הפעולות שראוי שימצאו באדם בשורש יצירתו בטבע ג"כ והם הנותנות שלמות בנפש האדם, וזהו ההכנעה אל השם ועשות מה שיגור השכל האנושי...'. בשראי לחרות לו שהכל בא מאתו ולהנע תמיד לפניו כעבד לפני האדון ושלא לחלול להשוות ערך הנכבד אל הפחות...'. וע"ז לא שעו השם לקין ואל מנוחתו לפי שלא חרתו העברת על הכוונה הראויה כפי מה שיגור שבע השכל' (ספר העיקרים ג, ז). אלבו מכיר אפוא במושג של חובות טבעיות שאינן תועלתניות ושמינכות את שלמות הנפש.

ולא כמוסר מוחלט, חובה מוסרית שאינה אמצעי קיימת רק במסגרת ההתגלות. מושום כך משמרות מערכות המוסר שמחוץ להתגלות את תנאי הקיום של התורה, אולם אינן מכוונות את היחיד לשלמותו האחרונה. לראו שרואים זאת בתוספת של המוסר הפילוסופי את עיקר הביקורת של ריה"ל על המתפלספים,<sup>31</sup> ומרויץ פוקס טוען, שהעמדה הנומוסיסטית על אודות קיומו של מוסר טבעי זהו לגמרי ליהדות המפירה בכך שמחוץ להתגלות קיימים כללים תועלתניים לשמירת הסדר החברתי בלבד, עמדה זאת, אף שהיא נכונה לגבי ריה"ל, אינה מהווה עמדה כוללת של הגות ימית-ביניים,<sup>32</sup> דוגמה מובהקת לתפיסה הגורסת את קיומן של חובות מוסריות בלתי תלויות בהתגלות אשר אי קיומן נחשב לחסא אפילו כלפי שמיא, מצויה בדברי הרמב"ן על דור המבול, שנעגש על החמס: 'ותעם מפני שהיא מצווה מושכלת אין להם בה צורך לנביא להזהיר...'. (פירוש הרמב"ן על התורה, ב'ראשית ג, ו, ג, מהד' שעוועל, עמ' נב). ובמקום אחר: 'ולא נגזר עליהם העונש רק על החמס לפי שהוא ענין מושכל אינו צריך לתורה' (ב'ראשית ו, ב, מהד' שעוועל, עמ' מה). לפי הרמב"ן ישנה חובה מוסרית שאינה תלויה בהתגלות, ועליה נעשו אנשי דור המבול עוד בסרם חוץ נפרץ.

שאלת מקורו של המוסר שמחוץ להתגלות עלתה גם בוויכוח בין הרמב"ם לרס"ג. הרמב"ם דחה את הכינוי 'מושכלות' לאותן חובות מוסריות, שהיו מתקיימות גם אילו לא ניתנה תורה. בפרקן של 'שמונה פרקים' הוא תוקף בחריפות את העמדה של 'הדמבריים' על אודות המצוות המושכלות. אף שהרמב"ם מסכים עם רס"ג שחובות אלו היו נגזרות גם ללא התורה, כדבריו באותו פרק, הוא דחה את הכינוי 'מושכלות' המיוחס להן, מושום שלדעתו השכל מבחין בין אמת לשקר וקובע מענות הכרחיות ומוכחות. לעומת המושכלות, האימורים המוסריים השונים – 'המפורסמות', שייכים לתבונה בין טוב לרע, שמקורה במיזן, ולא בשכל. קיימות חובות מוסריות בלתי תלויות בהתגלות, אולם שאלת מעמדן ותוקפן שגויה במחלוקת: (א) האם הן תועלתניות בלבד, או מתנסחות במונחים של מוסר טבעי? (ב) האם לגוריה שלהן מעמד מקביל לגורת אמתות הכרחיות של אמת ושקר?<sup>33</sup>

31 שרואים 1952, עמ' 95-141.

32 פוקס 1990. ניתוחו של פוקס מתייחס בעיקר לחובות המוסריות הנגזרות כמפורסמות. ואכן, הוא צודק בטענתו שאין המפורסמות קרובות לקטגוריית של חוק טבעי. אולם, הרמב"ם עצמו מדבר על מקורות אחרים למוסר השונים מעמדת המפורסמות, כדוגמת חיזוי דרכי האל, המופיעים ב'מורה נבוכים' א' ג, ב. במקומות הללו המציאות עצמה מנהלת לפי עקרונות מוסריים, והחיים המוסריים הם חיקיו של דרכי האל בבריאה. זאת תפיסה של המוסר הנגזרת את תפיסת המפורסמות. תבונה מפורסת והתבה על עמדתו של פוקס ראה סטמן-שינא תשנ"ד.

33 על השאלה הסברית של מעמדו של הטוב והרע אצל הרמב"ם לאור ההבחנה בין מפורסמות למושכלות ראה דרוי תשל"ח, עמ' 167-185; פינס 1991, עמ' 95-158.

בעת ההדשה קיבלה שאלת מעמדו של חיוב מוסרי מחוץ להתגלות משנה תוקף, ואת בעקבות השפעתה של תורת המוסר של קאנט על הוגים יהודים. ההדגשה הקאנטיאנית, על האופי האוטונומי של המוסר, מוסר שהאדם כיצור רציונלי מחוקק אותו, ועמדתו של קאנט, שהישמעות לצו היצוני אין לה משמעות מוסרית כלל ועיקר, החריפה את המתח בין היסוד ההטרונומי של ההתגלות לאופי האוטונומי של המוסר.<sup>34</sup> בעוד חולשתו של הטיעון המוסרי-הפילוסופי לעומת המוחלטות של המצווה היותה נושא לביקורת הפילוסופיה בימי הביניים, הרי בעת החדשה הפך אופיית האוטונומי של ההתגלות, בגלל היותה הטרונומית, לבעיה ממדרגה ראשונה. מה שתשוב ומפריע אצל קאנט לגבי ההגדרה של פעולה מוסרית, הוא המניע — בחירה אוטונומית או ציות לצו היצוני, והיות שבמבט ראשון נתפסה ההתגלות כציות לצו היצוני, היא הפכה אט-אט לתפיסה כוללת ואת על אודות המתח בין התגלות למוסר נוסף תיאורו של קאנט את היהדות כתופעה היסטורית. קאנט, שהלך בדרכו של שפינוזה, ראה ביהדות דת הטרונומית של ציות, מעין חוקת מדינה פוזיטיבית, שדבר אין לה עם תודעה מוסרית.<sup>35</sup>

השפעת תורת המוסר של קאנט והתגובה החריפה להיארו את היהדות הביאו הוגים יהודים רבים להפשי, לעתים רבות באופן אפולוגטי, את המקור האוטונומי שממנו נובע החיוב ביהדות לעומת החיוב שבציות למצווה. מוריץ לאצרוס ואחרים הביאו כראיה ליסוד האוטונומי הקיים ביהדות מאמרי חז"ל כדוגמת אלו שעליפי הנאמר בהם קיימו האבות את התורה לפני שניתנה בסיני.<sup>36</sup> עם זאת, יש לציין שמניחות מקסטואלי דקדקני של המקור לא ידור אם הכוונה היא שהאבות קיימו את המצוות מדעתם, או שנגלו להם מרוח הקודש.<sup>37</sup> כמו כן שימשו שבע מצוות בני

34 על כך ראה קאנט תשמ"א.

35 משפטו המובהק של קאנט על היהדות הוא 'האמונה היהודית לפי מבנה המקורי הייחודי מכלול תוקים שעליו נוסדה חוקת מדינה, שהרי תוספות מוסריות כלשהן שתרדקו בה אם כבר במשך הזמן אין הן שייכות בשום פנים ליהדות בתור שכזו' (קאנט 1922, עמ' 144). על התיקה שבין עמדתו של קאנט לזאת של שפינוזה עמד הרמן כוון ויליאם גושמן. ראה גושמן תשמ"ז, עמ' 218-229. עוד על יחסי קאנט ויהדות ראה רוסטשטיין תשמ"ז, עמ' 388-405. על ההקשר ההיסטורי של יחס זה ראה כ"ץ תשל"ב, עמ' 237-237. בנוגע לתפיסתו של שפינוזה את היהדות כחוקת מדינה ללא תודעה מוסרית ראה שפינוזה תשמ"ג, בעיקר בפרקים ה' ו'.

36 לאצרוס 1898-1911.

37 הנאמרים, שכל פיהם קיימו האבות את התורה עוד בטרם נגלתה בסיני, אינם ראוה לך שום קיימו אותה מדעתם. ובתוספתא שבסוף מסכת קידושין נאמר: 'יברכו המקום ברוכותיו יותר מנערתו. וכל כך למה שעשת את התורה עד שלא באה שצא' 'עקב אשר שמע אברהם בקולי ושמו מצויני מקומו ותורתו', תורתו לא נאמ' אלא תורתו, מלבד שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקיה, והלכה נגלתה לאברהם ולא מדעתו. דיון מקיף על כך ראה אורבך תשל"ח, עמ' 283-281.

נת כמקור לחיוב מוסרי אוניברסלי שאינו תלוי בהתגלות. מבחינת ניתוחן של שבע מצוות בני נח עמדה זאת היא בעייתית, משום שהמדרש מנסה להראות בפרוש שעל מצוות אלו בצמורה אדם הראשון, ונוסף לכך מצוות אלו אינן מיוחדות לחיוב מוסרי. מבינה רבה גרמה ההלכה ברמב"ם על אודות בן נח, המקיים שבע מצוות מועדו, ולא כמצווה ועושה מפי משה. בן נח כזה, לפי גרסת ההפוס במשנה תורה, הלכות מלכים, פ"ח, ה"א אינו מחסידי אומות העולם וגם לא מתכבדים, ובגרסה אחרת, מדיקת יתרו, נאמר שהוא אינו מחסידי אומות העולם אלא מתכבדים. הלכה זאת של הרמב"ם, הממזעזעת בערכו של מעשה שאינו נשען על הציות למצווה, אלא דווקא על מסקה תבונית, הויותה את אחת הנקודות המרכזיות של הדיון בעת החדשה בשאלת מעמדו של מוסר בלתי תלוי על פי תפיסת היהדות. שפינוזה צייט הלכה זאת כדי להוכיח את השקפתו על היהדות כדת המבוססת על ציות, ואלה שדחתו השקפה זאת ניסו ליישב את דברי הרמב"ם בדרכים שונות.<sup>38</sup>

הבעיה שעורר קאנט בפילוסופיית המוסר ובייאור היהדות גדרה אחרת, כאמור,

38 משנה תורה, הלכות מלכים ת. יא: 'כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה ותודעתו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם בצטרו בן. אבל אם עשא מפני הכרע מדעת אין זה צד תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מתכבדים'. לפי נוסחת הרפ"ס, בן נח, המקיים את שבע המצוות מדעתו, אינו מחסידי אומות העולם ולא מתכבדים ואין לו חלק לעולם הבא. קיימים כתבי יד של המשנה תורה במסגרת המקום ילא מתכבדים' נאמר 'אלא מתכבדים'. וכמוכן, לשינוי זה יש משמעות רבה לגבי ערכו של מצוות בני נח הנעשות מתוך הכרעה אוטונומית. שפינוזה, שעמדה לפני נוסחת הרפ"ס, מצטט את ההלכה הזאת כראיה לכך, שלהבילי מונציות אין ביהדות ערך לעשיית מוסרית לפי צד התבונה. ראה שפינוזה תשמ"ג, עמ' 79. הלכה זאת אצל רמב"ם היוותה, כאמור, נקודת מוצא לדיון בשאלה, האם היהדות מכירה בערכו של חיוב מוסרי שאין מקורו בציות לדבר האל. אחד היונינים החשובים שתגובתו בשאלה זאת התקיים בין משה מנדלסון לר' יעקב עמדין, על כך ראה אלסמן 1973, עמ' 249. על הדיון שנסב בתקופה מאוחרת יותר סביב הלכה זאת ראה כ"ץ תשמ"ז, עמ' 174-180. לגופה של עמדת הרמב"ם נראה שאין ללמוד על גישתו לשאלת הערך של מעשים מוסריים שמחוץ להתגלות בסיני רק במקור זה. הרמב"ם ב'שמונה פרקים', פרק שישי, מסייג את המאמר — 'לא יאמר אדם אי אפשר לאל בשר בחלב או אפשי ללבוש שעשני אי אפשר לבוא על הערזה אלא אפשר ומה אפשר ואבי שבשמים גור עלי' — רק לאותן מצוות שכן חוקים. לעומת זאת ביחס ל'צפורסמות' שכן חובות מוסריות בסיסיות — 'שאלמלא היו נבטבו ראיין היו לכותבן' — גורס הרמב"ם שיש מעלה גדולה יותר בהפגנתן שלא על דרך הציות. ההלכה הנכרת לעיל מהלכות מלכים אינה ממצה את תפיסתו הכוללת של הרמב"ם בעניין זה, ודווקא היא זאת השענה בידור לאור גישתו, על ההקשר המיוחד של הלכה זאת, והדיון בשאלת ערכם של חיים רוחניים מעבר להתגלות הפרטיקולרית לישראל בתפיסתו של הרמב"ם. ראה הרשמן 1976, א. עמ' 52-156. עמ' 222. הערה 62. אחד מהחוקרים של הלכה זאת אצל הרמב"ם הוא מעמדה הייחודי של נבואת משה במקור הייחודי של חקיקה. וראה מרסיק תשמ"א, עמ' 339. הערה 239. עוד על שאלה זאת ראה לוינגר תש"ן, עמ' 21-28, נהוראי תשמ"ה, עמ' 465-487.

...ולדברותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין, והכוננה בזה כי מתחילה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צִוָּךְ, ועתה יאמר גם באשר לא צִוָּךְ תן דעתך לעשות השוב והישר בעיניו כי הוא אהב הטוב והישר, וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה כגון לא תלך רכילי, לא תקום ולא תשור, וילא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום, וכיו"ב, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא, ואפילו מה שאמרו פרק גזא דבורו בנחת עם הבדיות עד שיקרא בכל ענין תם וישר. (פירוש הרמב"ן על התורה דברים ג, יח, מהר"י שערועל, עמ' שצו)

הרמב"ן, הולך בעקבות הכלל הגדול שקבע בפירושו ל'קדושים תהיו', גורס שהציוויים הכוללים — 'קדושים תהיו', 'ועשית הישר והטוב' — באים למלא את החלל שבוצר בגלל מוגבלות המילה הכתובה. <sup>40</sup> והצדדות למילה הכתובה אינה ערובה למימוש האידיאלים הדתיים והמוסריים של התורה. משום כך גורס הרמב"ן: גם כאשר לא צִוָּךְ תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו...'. הציונים הכוללים מבטאים את רוח החוק, ובמקום שאין יד החוק המפורט משגת, חייב אדם לנהוג לפי רוחו של החוק, שבמקרה זה מתבטאת בחיוב המוסרי הכולל 'ועשית הישר והטוב'. הנחיה כוללת זאת קובעת את קנה המידה להכריעה באותם פעמים שמשאיר החוק הכתוב. בפירושו מנסח הרמב"ן את קיומו של תחום מוסרי בצדוה של 'ההלכה הכתובה', וזה מהווה משלים לה. בהכנה ראשונית נראה, שהרמב"ן מתכוון לסגרת פערים באותו מקום שאין יד החוק המפורט משגת, אולם בהלכות כדינא בר מצרא, שמזכיר הרמב"ן, או שומא הדררא, הנלמדים מ'ועשית הישר והטוב', קיימת כבר הנחיה פוזיטיבית של ההלכה, ועל גביה נקבעת הנחיה אחרת, שהיא בבחינת לפנים

40 הרמב"ן, בענין זה של 'ועשית הישר והטוב', משתמש בפירושו פרשני המקובל אצלו. את העיקרון הוא מבטח בפירושו לפסוק 'קדושים תהיו' (ויק' יט, כז). וכך הוא מסביר את הציווי הכולל 'קדושים תהיו': '...הענין כי התורה הודיעה בעיות ובמאכלים האסורים והנחיה הביאה איש באשמו, ואכלית הכשר ההיין, איך ימצא בעל התאווה מקום להיות נסוף בלתי אשתו או נשיו הרבות, ולהיות כסובאי יין בוללי בשר למו וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הזכיר אסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי וצוה בדבר כללי שגוריה פורשים מן המותרות...'. (פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא יט, ב מהר"י שערועל, עמ' קצט). בהמשך נותן הרמב"ן ניסוח כולל לעיקרון: וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיצא בזה כי אחרי אומרת פסמי הדינין בכלמשא ומתן שבין בני אדם — לא תגנוב, ולא תגזול, ולא תגנו ושאר האחרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב...'. (שם, שפ).

חיפוש, לעתים אפולוגטי, של היסודות האוטונומיים ביהדות עצמה, וראיית שונות, בין נכונות ובין לא נכונות, חובאו כדי לבסס עמדה זאת על אודות היהדות. הנהגה הייתה שקאנט עיוות את תמונת היהדות, ואפשר למצוא יסודות קאנטיאנים ביהדות. שיאו של תהליך תרגום היהדות למונחי של קאנט היה רדוקציה מוחלטת של החתי למוסרי. ברדוקציה זאת נעשה האל פוסטולאט של המוסר, וההתגלות היא התגלמות חזק התבונה המוסרי. לעומת מהלך זה, הדיחה את תיאורו של קאנט על אודות היהדות, והמנסה לפישי את היהדות במונחים של קאנט, יש המקבלים תיאור זה בשתי ידיים. דוגמה לכך היא ישעיהו ליבוביץ, שגורס כי ליהדות אין הכרה בחובה מוסרית אוטונומית, והיא כולה מושתתת על הציות למצווה. הכנסת מוטיבציה מוסרית לקיום המצווה מרוקנת אותה מערכה החת, שעיקרו השתעבדות לדבר ה'. מה שנראה בעיני מגיני היהדות כביקורת על היהדות, הופך למוחות היהדות ולעיקר כוחה כעמדה דתית. <sup>39</sup> קאנט ומשנתו עוררו אפוא שתי תגובות הפוכות לשאלת יחסי הלכה ומוסר.

השאלה האם מכירה היהדות בחיוב מוסרי עצמאי ללא התגלות, בין אם חיוב זה מוגדר במסגרת המוסר הטבעי, ובין אם הוא מופיע בניסוח קאנטיאני של חובה מוסרית אוטונומית, זכתה לתשובות שונות, החל מהעמדות השוללות קיומו של מוסר טבעי, והראות בחובה האוטונומית יסוד תנוגד במהותו לדעיין המצווה, וכלה באותן הערות, שניסו לקרוא את היהדות במונחים אוטונומיים מתוך רדוקציה של מושגי היהדות הבטיסיים על המוסר.

39 קיומו של מוסר משלים להלכה — לפנים משורת הדין.  
הציר השני של הדין עוסק בשאלה באיזו מידה מכירה ההלכה בעקרונות מוסריים כלליים, העומדים לא מחוצה לה אלא בצדה, והחורגים מעבר לחיובים ההלכתיים המנוסחים בפירושו. עקרונות אלו אינם קובעים את הנורמות הבטיסיות של המוסר, אלא מהווים השלמה לגורמות הקיימות בשני מובנים: כאשר אין תשובה לכל התלבטות נורמטיבית בקודקס הפוזיטיבי של ההלכה, ואז יש היקפות לעקרונות משלמים אלה, או כאשר הקודקס עצמו אינו משקף את הדרשה המוסרית הנעלה, אלא דרישת מינימום לצאת ידי חובה שאינה עומדת בפני דרישה מוסרית נעלה יותר. במקרה כזה הנהגה המוסרית תציב נורמת התנהגות גבוהה יותר מהדרשה הבטיסית של ההלכה. דוגמה מובהקת לניסוח של עקרונות מוסריים כאלה נמצא בפירושו המפורסם של הרמב"ן על הפסוק 'ועשית הישר והטוב':

39 ליבוביץ רואה במוסר קטגוריה אתאטיסית ביסודה. מתן טעם מוסרי לקיום מצווה הוא בבחינת שלא לשמה, על כן ראה ליבוביץ תשל"ו, עמ' 72-82, 313-344, 345.

העמדת שאלת היחס בין הלכה למוסר נעשתה אפוא בשני הקשרים: (א) באיזו מידה מכירה היהדות במוסר טבעי או בחיוב מוסרי אוטונומי ללא התגלות; (ב) מעמדו של המוסר כמשלים להלכה הפוזיטיבית — האם הוא אידיאל מוסרי ליחידים, או קובע גורמות מחייבות, בשני הקשרים אלו גרון מעמדו של ערך מוסרי מתוך לתחומה של ההלכה — בלעדיה או כמשלים לה.

3. הקריטריון המוסרי בפרשנות ויחסי הלכה ומוסר  
 ההבחנה בין קריטריון פורמלי לבין קריטריון מוסרי בפרשנות, וביקת משקלו של הקריטריון המוסרי בתהליך הפרשני, מסייעות לנו להעמיד את שאלת היחס בין הלכה למוסר באופן שונה מהמודלים הראשוניים שהוצגו. במקרה שסיעון מוסרי משמש כשיקול פרשני, הרי שעמדה מוסרית מהווה גורם פעיל בעיצוב ההלכה הלכה למוסר באופן שונה מהמודלים הראשוניים שהוצגו. במקרה שסיעון מוסרי משמש כשיקול פרשני, הרי שעמדה מוסרית מהווה גורם פעיל בעיצוב ההלכה עצמה, הלכה המתגבשת ומתחזקת בתהליך פרשני. בהקשר זה שאלת היחס בין הלכה למוסר אינה באיזו מידה קיים תחום מוסרי חוץ-הלכתי, אלא מה המעמד של התחום המוסרי בגיבוש ההלכה עצמה באמצעות שילובו כסיעון פרשני. וככל שיגדל משקלו הפרשני של הסיעון המוסרי, כך הוא יתפוך לגורם מכריע יותר בעיצוב ההלכה, הצבה כזאת של השאלה במסגרת הפרשנות מונעת הבחנה מעשית ברורה בין שני התחומים — הלכה ומוסר. אם אכן, כפי שאסען, מעורבים שיקולים מוסריים בפרשנות, נעמוד בפני יחסי גומלין מורכבים, שבהם ההלכה אינה עומדת רק לעומת התחום המוסרי או בצדו, אלא היא גם תוצר שלו.  
 4. קריטריון ערכי בפרשנות ופוזיטיביות  
 כמוצר מוגמר, שלעומתו אנו בודקים מערכות אחרות, אלא לראותה בעצם תהליך התמוותה. המרחב הפרשני העומד בפני הפרשן, ואופיים של השיקולים, המשמשים להכרעה פרשנית והמופיעים לעתים באופן גלוי בדבריו, מסייעים לנו להביט מבעד לפרגוד של ההלכה המגובשת ולגלות את מקומו של השיקול המוסרי בעיצובה ואת היחס המורכב שביניהם. ברור הבעיה שלפנינו ישפוך אור על שאלת היחס בין הלכה למוסר, או באופן אחר, בין מוסר להלכה. מבחינת חקך תולדות ההלכה יתרום הידיון להבחנת השפעתם של ערכים חדשים על התגבשות ההלכה, בצד התהליכים הקריטריוניים השונים שפעלו בניבוייה.

משורת הדיון. דיון שומא הדרה קובע, שבמקרה שבעל חוב שילם לנושה קרקע תמורת חובו, ולאחר מכן נודמו לידיו מעות לשלם את חובו, חייב הנושה להחזיר את הקרקע ולקחת את המעות תמורת החוב. ההלכה קובעת שבגדרי הבעלות הרגילים האיש שקיבל את חובו הוא בעלי משעת הגבייה, ואילו דיון שומא הדרה קובע שלמרות זאת, אם לבעל החוב יש כעת מומן לפרוע את החוב, חייב הנושה להשיב את הקרקע. שנגבתה לפני כן בחובו, בזמן שבעל החוב לא השיג כסף לפירעון, זאת על אף שמבחינה משפטית הוא בעלי התקנים של הקרקע. במקרה כזה הקטגוריה של 'ועשית הישר והטוב', כהנחיה תקינה, מופעלת לא רק במקום שאין הנחה ספציפית אחרת, אלא כתוספת להנחיה שאינה מספקת את התביעה המוסרית.

הדיון ביחס זה שבין הלכה למוסר התרכו בקטגוריות המופיעות בתלמוד: 'לפנים משורת הדיון', 'למען תלך בדרך טובים', 'מידת חסידות' ועוד. אחת מהשאלות הפעניניות שגדונו בהקשר זה, היא האם מדובר בתחום מוסרי המשקף את 'מוסר השאפה', בבחינת מידת חסידות שמעבר לחובה, או שתחום זה, העומד כמשלים להלכה, קובע הלכה לעצמו, ויש לו מעמד גורמטיבי מחייב שאינו רק אידיאל מכוון להסידים ולאנשי מעשה. ויכוח זה בכלל, הנוגע לכפיית הגורמה של 'לפנים משורת הדיון', הולל כבר אצל הראשונים, ונמשך עד ימינו בין חוקרים שונים שדנו בסוגיה.<sup>41</sup>

41 הדיון בקטגוריות השונות ובמידת החיוב שבהן הוא מורכב ושנוי במחלוקת. האם המושגים 'ועשית הישר והטוב', 'לפנים משורת הדיון', מידת חסידות', אין רוח חבמים נוטה היפגן — הם מושגים מופנים, או הם מבטאים סקלה של רמות שונות בתחום המוסרי שמחוץ להלכה, כאשר לדוגמה, בראש הסקלה עומד המושג 'ועשית הישר והטוב' ובעקבותיה מידת חסידות'. מבחינת השאלה עד כמה משמש התחום המוסרי שמחוץ להלכה גורמה מחייבת, יש שיצו לחלק בין הקטגוריות השונות. על כך ראה וילברג תשכ"ב, עמ' 66-96. חלקה שונה נוקט אורבך ראה אורבך תשל"ח, עמ' 290-294. בעוד שיש בין השניים הסכמה עקרונית על כך שהקטגוריה של 'ועשית הישר והטוב' היא מחייבת, הרי שבכניו 'לפנים משורת הדיון' השניים נחלקים. עניין המכפיה ב'לפנים משורת הדיון', שנוי במחלוקת ראשונים. המרכזי לבבא מציעא ס"ו רנ"ג, סברו שכופים על 'לפנים משורת הדיון', וכן הוא מביא את שירת הרב"ן והראב"ה שכן סברו בעניין. ראשונים אחרים חלקו עליהם, וראה דה"ש לבבא מציעא כד ע"ב, ד"ה "ת"ש דאמר רב אמי". עוד בעניין זה ראה אלון תשמ"ז, עמ' 512-515, ליכנסטיין 1975: שילה 1978, עמ' 359-390.

הפיכת התחום המוסרי החוץ-הלכתי לגורמה הלכתית מחייבת מקנה תוקף רב יותר למעמדו של המוסר בהלכה, וכן סוברים רבים מהממכרים שעסקו בשאלה זאת. לעומת זאת מוזות התחום של 'לפנים משורת הדיון' את מרחב הכיסוי של היחיד, הנוטל על עצמו מרצונו חובים נוספים מעבר לחיוב הציווה, וחויבים אלו, שלא הוגדרו במדדים ברורים, משקפים את אפשרות הביטוי של היחיד במסגרת ההלכה הגומריבית. הגדרת התחום היה כגורמה מחייבת נותנת תוקף רב ביותר לשיקול המוסרי, אבל מצמצמת את חופש ההכרעה של היחיד, חופש המעגן לכבודה בתחום שמחוץ לדיון. יש בפנינו מתח מעניין בין הרצון להפוך את החסידות לגורמה לבין הנטייה לאפשר ליחידים ליטול את כתר החסידי מרצונם.

שצריך היה להיות, הריינו והפרדה בין חוק למוסר. הארט נמנע מלסעוץ שמכוחו של החוק נובעת בעיקר מהמונופול על הכוח, שיש בדי הריבון. את סמכותו של החוק הוא מעגן בהבחנה שהוא עושה בין שני סוגי כללים: האחד – כללים המסילים חובות או המעניקים זכויות לאזרחים, כדוגמת החוקים הפליליים, לא תוצה, 'לא תגנב', אלה נקראים כללים ראשוניים. הסוג השני – הכללים המשניים, אלו הכללים הקובעים, איך ועל ידי מי ניתן לקבוע כללים ראשוניים – זכויות או חובות. דוגמה לכללים כאלה הוא החוק הקובע את סדרי החקיקה ואת הגוף המחוקק. הכללים הראשוניים מחייבים משום שהם נחקקו בהתאם להנחיות שבקבעות די הכללים המשניים. זהו חיוב הנובע מתקפות (validity). הכללים המשניים מחייבים משום שאלו הכללים שנתקבלו על ידי החברה ככללים הלגיטימיים ליצירת חובות או זכויות ראשוניות. זהו חיוב הנובע מקבלה (acceptance). לסוג כזה של כללים משניים קורא הארט כללי הכרה (rules of recognition)<sup>45</sup>. במערכת החוק כללי הכרה בלבד הם הכללים המעוגנים בקבלה, והשאר תקף משום שהוא נחקק בהתאם לכללי ההכרה. ההבחנה בין חוקים לגורמות חברתיות אחרות נעשית באמצעות 'כללי ההכרה' המשניים. גורמות, שנתקקו באמצעות המוסדות המוסמכים והפעולות בהתאם לכללי ההכרה, הן חוקים, להבדיל מגורמות חברתיות אחרות כמו חיובים מוסריים, שאינם נקבעים על ידי מוסד חברתי המקובל כמוסד מחוקק.

בהתאם ל'כללי ההכרה' נמנע כאן הארט משתי טענות של אוסטיין. הוא אינו מסתפק בהגדרה הצרה של החוק כפקודה, ואינו מעגן אותו בכוח האיום של הסנקציה, אלא בכללי הכרה משניים שמקובל להפעילם לשם 'יצירת נורמות. החוק הוא מערכת כללים שניתן לזוהתה ממערכות כללים חברתיות אחרות. ואת באמצעות מבחן הבחן אם אלו הם הכללים שנקבעו בהתאם לכללי ההכרה המאפיינים את הגורמות של החוק. עד כאן לגבי תיאור הפוזיטיביזם בנוסחתו הפשוטה ובנוסחתו המורכבת יותר.

אחת הביקורות המרכזיות על גיסתים אלו של הפוזיטיביזם נעשתה מנקודת מבט של בחינת התהליך המשפטי, ובעיקר בחינת דרכו של השופט בפרשנות החוק. במקרים רבים קיימת בחוק אי בהירות בסיסית, והפירושו המילולי של החוק אינו נותן תשובה מדויקת למקרה שתשופט עומד בפניו. במקרים כאלה השופט מכריע לא לפי החוק כפי שהוא, אלא לפי מה שצריך היה להיות. דוגמה שמביא הארט עוסקת בחוק האוסר כניסה של כלי רכב לאזור של גן משחקים. השאלה היא האם אפשר יהיה להכניס למגרש המשחקים משאית צבאית מתקופת מלחמת העולם

כן יש מקום לדון בוויכוח זה ובהשלכותיו הפילוסופיות על נושא המחקר. הטענה הפוזיטיביסטית על גזניה השונים מבחינה בין החוק כפי שהוא לבין החוק כפי שצריך היה להיות, ההגדרה של החוק אינה תלויה באמות מידה מוסריות, אלא בתיאור פוזיטיבי של החוק כתופעה חברתית. הטענה שחוק שאינו מוסרי – דהיינו שאינו כפי שהחוק צריך להיות – אינו חוק, נדחתה על ידי ראשוני הפוזיטיביזם גרמי בנתאם וג'ון אוסטיין.<sup>42</sup> שניהם דחו את הטענה האנרכיסטית, שחוק שאינו מוסרי אינו חוק, וממילא אין להתחשב בו, אך הם גם התנגדו לטענה הריאקציונרית שכל דבר שחוק מצווה עליו הוא מוסרי בהכרח ויש לשימעה לו. לדעתם, נבעו שתי המסקנות מעד כוב מושגי בין חוק ומוסר, ערוב שהיה נמנע על ידי הגדרה פוזיטיביסטית של החוק. הגדרתו של אוסטיין לחוק הייתה 'פקודה שנותן הריבון, ולה מציינים הנתיבים דרך כללי. הגדרה זאת אינה תלויה בשום מובן בקנה מידה של החוק השבועי. החוק אינו תלוי תלוי אפוא במוסר לשם ההגדרה, ואילו השאלה אם להישמע לחוק שאינו מוסרי, אינה תלויה בשאלה אם החוק הזה הוא חוק או לא. תיאור זה של החוק, על כל חלקיו, זכה לאחד מכך לביקורת נוקבת. אוסטיין, שראה במושג הפקודה את מהות החוק, הגדיר אותה כיביוטו לרצונו של אדם, שאדם אחר יעשה או ימנע מפעולה מסוימת כאשר ביטוי זה מלווה באיום של ענישה במקרה של אי ציות'. עיקר הביקורת נסב על מרכזיותה של הפקודה בהגדרת החוק. רבים סברו שהגדרתו של החוק כפקודה משמשת את ההבחנה בין החוק ובין דרישות שונות ומשונות, כגון זו של אקדוחן, הנובע מקרבנו לתת לו את הכסף שבארנקו. היא התעלמה מן העובדה שהחוק מכיון לכלל. באופן אינסואיטיבי איש לא ישען, שהאיום של האקדוחן, אף שהוא לא מוסרי, הוא חוק. אנו מבחינים בכך שהוא כלל אינו חוק.<sup>43</sup> ג'ון סלמונד הוסיף ביקורת על טענת הפקודה, ושען שהרודקציה של החוק לפקודות 'עשה' או 'לא תעשה' אינה נותנת תיאור מספיק לכללים משפטיים רבים, כיננים כללים משפטיים המעניקים זכויות שלא ניתן לתרגמם במונחים של פקודות.<sup>44</sup> חוסר היכולת לתת דין וחשבון על מושג "החוק", המרכזי במערכת החוק הביא לנפילת ההגדרה של פקודה.

בעקבות ביקורת אלו ואחרות נגמשה הגדרה זאת של פקודה, אולם יש משפטים שעדיין רוגלים בעיקרון של הפרדת החוק והמוסר. אלה שינו את ההגדרה הפוזיטיבית של החוק. דוגמה מובהקת לכך הוא הרבט הארט, שנתן הגדרה מתוקנת ומורכבת יותר למוחיו של החוק מההגדרה הפשוטית של פקודה המשיך להיצמד לעיקרון האחר של הפוזיטיביזם, והוא ההפרדה בין החוק כפי שהוא לבין החוק כפי

לסעו, הטענה החוקה ששוללי הפוזיטיביזם מוענים היא שלא רק שבפועל שיקולים מוסריים משפיעים על החקיקה (לכן גם פוזיטיביסטים אדיקים מסכימים), אלא שחוק ששיקולים כאלה אינם משפיעים עליו אינו חוק. לפי הביקורת הראשונה, במקרה של פרשנות מכנית, שאינה מתחשבת בחוק כפי שהוא צריך להיות, הרי שהפסיקה אינה חוק. אולם קביעה זאת לא הוכחה באופן מושגי, אלא מעצם הטענה, שלמעשה פעמים רבות מתפרש החוק כפי שהיה צריך להיות, במיוחד אם ניקח בחשבון שאכן יש שופטים המפרשים את החוק בדרך פורמלית יותר. נוסף לכך, גם בפרשנות לא מכנית לא תמיד מתפרש החוק כפי שצריך הוא להיות בהתאם לקריטריונים מוסריים, אלא לפי מסורת שאינן מוסריות. לדוגמה, במשטר טוטליטרי ביטוי מעורפל שנוגע לחוק האוסר תעמולה נגד המשטר יתפרש על פי ההנחה המוקדמת שהחוק מצוניין בהפחדה מקסילית של התושבים. זוהי באופן ברור קריאה לא פורמליסטית הלוקחת בחשבון את מסורת החוק אבל זו אינה בהכרח קריאה מוסרית. הבלבל בטענה נובע מערפול המושג – החוק כפי שהוא צריך להיות. והשאלה היא 'צריך להיות' – בעיני מי?

הפניה להחליף הפרשני עצמן מביאה ברכה רבה לשאלה המעשית של היחס בין חוק למוסר – ומן הסתם שני צדדי הוויכוח יודו שבתהליך הפרשני אנו מגלים את השפעתם של ערכים שונים על פרשנות החוק ויישומו. אולם הטענה החוקה כנגד הפוזיטיביסטים אינה מוכחת מעצם ההצבעה על עניין זה. אין פה ראייה לכך שחוק, שביישומו לא ניכרת בעליל השפעה של עקרונות מוסריים, אינו חוק. בתהליך הפרשני אנו מגלים את השפעתם של ערכים על החוק, ובכך מתערערת בפועל ההנחה בין חוק למוסר. אולם לגבי השאלה, אם הדבר הוא תנאי הכרחי לעצם הגדרת החוק כחוק, נראית הגישה הפוזיטיביסטית נכונה יותר. בנוסף לכך, כאשר אני מציג את שאלת המשקל של שיקול ערכי בפרשנות, איני טוען, כפי שיטענו בעלי הפלוגתא של הפוזיטיביסטים, שישנה מערכת ערכים ברורה וקבועה, המשמשת קנה מידה להכרעת השאלה אם החוק תקף או בטל – כגון שוויון בפני החוק – ושללא יישומה של מערכת ערכים זאת החוק אינו חוק. בביטוי 'ערכים' איני מתכוון דווקא למערכת קבועה וברורה של ערכים, אלא למה שהפרשן רואה בו כערך שאותו יש לשקול בעת הפירוש של החוק.

##### 5. הקריטריון הערכי ובעיית הפרשנות

מעבר לשאלת היחס בין הלכה למוסר יש לאופי הקריטריון הפרשני השלכות שונות על שאלת הפרשנות בכלל, ותשלכות אלו אנסה להבהיר בסעיף זה. שלוב מערכת של שיקולים ערכיים בפרשנות מצייד את הפרשן לא רק במתודה פורשנית, אלא

השנייה, שתשמע בגן כאגדרטה, כאן התשובה לשאלה אם הביטוי 'כלי רכב' חל על משאית כזאת אינה ניתנת לפתרון ממוש באמצעות מילון. השופט י שקול בהתאם למטרת החוק – השמירה על בטיחות הילדים המשתקים בגן והשמירה על השקט – באלו כלי רכב מדובר. פירוש הביטוי 'כלי רכב' יותאם למטרת החוק, היינו לפי החוק כפי שצריך הוא להיות, זאת למרות שבנקשרים אחרים יתפרש הביטוי 'כלי רכב' באופן אחר. בשלב זה אי־אפשר אפוא להפריד בין חוק למוסר. הורם הדיאלקטי, שהתפתח בעיקר בארצות הברית, ומיקד את ההתעניינות בתהליך השיפוטי הציג ביקורת זאת כנגד הפוזיטיביסטים.<sup>46</sup> השופט נותן בפירושו לחוק משקל רב לשיקולים מוסריים, ומשום כך אין להפריד בין החוק כפי שהוא לחוק כפי שצריך היה להיות.

ההתמקדות בתהליך השיפוטי העלתה ביקורת נוספת מצדו של רוג'ר דבורקין.<sup>47</sup> דבורקין הבחין בין כללים לעקרונות. דוגמה לעקרונות הוא מכא ממקרה שבו הובאה בפני בית משפט השאלה, אם יש להעניק לבן שרצח את אביו את הירשה שברשמה לו לפי צוואתו של האב, ובכך לממש את הצוואה. לכאורה, לפי הכללים החזויים של הצוואה, יש לתת את מה שהוריש בה האב לבן הרוצח. בית המשפט קבע, שאין לתת לאדם רוח ממעשה אסור, ומשום כך הוא פסק נגד מתן הירשה לבן. הקביעה שאין לתת רוח ממעשה אסור היא בעיניו של דבורקין עיקרון. להבדיל מכלל, שהוא חלק מהחוק המנוסה, ולגביו ניתן לקבוע אם הוא חל או לא חל, לעקרונות יש משקל מחייב רק בשיקול הדעת של השופט. לדעתו של דבורקין, מצד אחד התיאור שמספק הארט לחוק כמערכת כללים אינו מכיל בתוכו את העקרונות המוסריים שאותם מגייסים שופטים כחלק מהטיעון המשפטי. שכן, מעולם לא נחקקו עקרונות אלו עצמם לפי כללי ההכרה שקובע הארט. מצד אחר הטענה שעקרונות אלו הם מחוץ לחוק ואינם חלק ממנו, היא טעות. ואמנם משפטים רבים יגנו שופט על שלא הפעיל עיקרון זה או אחר, משום שהם רואים את העקרונות הללו כמחייבים. הטענה אם כן שיש תנאי ברורים שעל פיהם ניתן להבחין בין חוק למוסר נופלת, משום שתנאים אלו אינם כוללים בתוכם את העקרונות ששופטים מרבים להשתמש בהם. ועקרונות אלו, לדעת דבורקין, הם חלק מהותי של החוק. שהצגתי לגבי מקומו של השיקול הערכי בפרשנות, ויחסי הלכה ומוסר. אולם מפני שהועלו במסגרת הוויכוח עם הפוזיטיביסטים, יש בתן טענות חזקות שאיני רוצה

46 פולד 1958, עמ' 661-669.

47 דבורקין 1977, עמ' 41-80.

השאלה, מהי המתודה המוצלחת ביותר להגיע לאמתו של פירוש. הגישה הפרשנית מושפעת משאלות נוספות כמו 'ציבות חברתית וחלוקה של סמכויות. כאן המקום לשאלה, באיזו נקודה הופך השילוב של שיקול ערכי בפרשנות משפטי לבעיה הרמנויטית כללית. נקודת חיבור זאת קשורה בשאלת הצידוק: כיצד מצדיק הפרשן שימוש בקריטריונים ערכיים בפרשנות? מה מקורם של אותם שיקולים שאינם מוכתבים לו אולי הוא רואה הצדקה בשימוש שהוא עושה בשיקולים מרוח הסקסט בכללותו? או אולי הוא רואה הצדקה בשימוש שהוא עושה בשיקולים הנובעים מהאינטיואיציות הערכיות הבסיסיות שלו? כיצד הוא מבין או מצדיק את השימוש בשיקולים אלו. שאלת הצידוק היא חריפה דיה בסקסטים אנשים, קל וחומר בכל הנוגע לפירושם של כתבי הקודש. כתבי הקודש נתפסים כמקור הערכים, ככתבים המחוקקים לקורא את הטוב והרע. כיצד אם כך הוא יכול להניח הנחות יסוד על אודות הטוב והרע וכאמצעותם לפרש את כתבי הקודש?

עניין הצידוק תלוי בבעיה הרמנויטית כוללת יותר הנוגעת ליחס פרשן-סקסט. חופש הפעולה של הפרשן והמעורבות הגוברת שלו במעשה הפרשנות מעוררים בעיות הנוגעות לעצם הבנתו את מעשה הפרשנות. כדי להבדיר בקצרה שאלה זאת, אציג שתי עמדות קוטביות בנוגע להבנת יחסי פרשן-סקסט. הצגה זאת, שבה לא יובאו עמדות הביניים, תסייע לנו להיכנס בעיני הקורא של שאלת הפרשנות. הגישה הראשונה רואה בפרשנות חשיפה של כוונת הכותב. משמעותו של הסקסט נקבעת לפי כוונה ראשונית זאת, ומשום כך היא קבועה ובלתי משתנה גם בהתחלה הקוראים. האופן היחיד, שבו ניתן לדבר על פירוש שקרי או אמיתי, הוא בהתייחס לכוונת המחבר. תומכים מובילים של עמדה זאת, כמו הירש רואים ביחסו של הפרשן לסקסט יחס של כפיפות.<sup>49</sup> הירש מבחין בין משמעות (meaning) לבין חשיבות (significance). ברמת המשמעות הפרשן מוגבל לדיון רק בכוונות המחבר. הוא מחויב להשתתף ממושגיו שלו ולהבין את הסקסט כפי שהכותב מבין אותו, ואילו ברמת החשיבות הוא רשאי לשפוט ולהעריך את הרלוונטיות של הסקסט לגביו, אולם שלב זה הוא שלב המובחן בבירור מהשלב של הפירוש האמיתי או השקרי של הסקסט. העתקה הגישה הזאת למערכת משפטית, המבוססת על פרשנות חזקה, כורכת את סמכותו של השופט בסמכות המחוקק, שהרי בקול שבו הוא משמיע, בו הוא שומע. במעשה הפרשנות חושף השופט את כוונת המחוקק או החקיקה, וכך מובטחת רציפות ברורה בין כוונה ראשונית לפירוש.

עמדה מסורתית זאת באשר לפרשנות הותקפה בעיקר על ידי שתי נקודות מבט. האחת מבוססת על טענת 'כשל הכוונה'. עמדה זאת גורסת שכוונת המחבר אינה רלוונטית לפרשנות, שכן יש פה טענת 'אמה נפשך'. אם הכותב הוציא לפועל את

גם בתכנים ערכיים שמשפיעים על ההכרעות הפרשניות שלו. הטיעון 'נמצאת מגונה על בעלה', טיעון שמעלה רבי עקיבא כנגד פירושם של זקנים הראשונים, אינו טיעון הנוגע למתודת הפרשנות או לדרך הפעולה, כדוגמת השאלה האם נדרשת התורה בכלל ופרט או בריבוי ומיעוט. רבי עקיבא טוען שענה ערכית ולא רק מתודית, ואותה הוא מיישם ביחס לסקסט. פרשן כזה אינו מפעיל מרוחק של שיטה פרשנית על סקסט. זהו פרשן שעוסק תמיד בשיפוטיו ערכיים תוך כדי פירוש החוק. עמדה כזאת ביחס לפרשנות מרחיבה בהכרח את תפקידו של הפרשן, והיא נותנת כמובנים רבים את אמונה ובישופוטו. ואילו בפרשנות פורמלית, שבה הפרשן נוקט להיסקים לשוניים ותחביריים ולעבודה מילונית, מקומו שלו מצטמצם. מודל כזה חותר לעמדה פרשנית, שבה מעורבותו של הפרשן בתהליך הפרשני תהיה מזערית: הוא מרבה להסיק ומצטעט לשפוט ולהעריך. השיפוטיו היחידים שבהם הוא נוקט נוגעים למשמעותם המילונית של ביטויים והפעלה של כללי פרשנות מקובלים.

הפער בין שתי העמדות הללו אינו נוגע רק בשאלה, מהי הדרך הנכונה והמוצלחת לברר את משמעותו של הסקסט אותו מפרשים. שכן, ייתכן שדווקא הפרשנות הלא פורמלית משקפת נכונה את משמעות המשקט. לדוגמה, בתקנה האוסרת כניסת כלי רכב לגן ילדים, החלת הביטוי 'כלי רכב' על משאית צבאית ישנה, תחטא למשמעות החוק, אף שבבחינה מילונית סתורה משאית צבאית ישנה היא כלי רכב. פרשנות פורמלית מעוגנת במדיניות שאינה בוחנת במפרש אלא במילה הכתובה. היא מנסה לאמצע את תפקידו של המפרש להיסקים בלבד.<sup>48</sup> בכך היא מסתכנת באבסורדים פרשניים רבים ובעיוותים מוסריים שונים, למרות היציבות שהיא מקנה למעשה הפרשנות. לעומתה הפרשנות הלא פורמלית מסתכנת בסיכון אחר, והוא שהפרשן יעשה בסקסט כבתוך שלו, ושמעשה הפרשנות יהפוך בדיו למעשה של גסילת סמכות לא לו. במערכת משפטית נוצרת כאן הבעיה של הפרדת רשויות. שכן, השופט כפרשן משוחרר ולא פורמלי מסתכן בהסגת גבולה של הרשות המחוקקת. בפרשנות כתבי הקודש הוא מסתכן בהפיכת דברים של מעלה לדברים של מטה, בחילול הקודש, ובגילוי פנים בתורה שלא כהלכה. מאחורי הדיון על פרשנות פורמלית, או על שילוב של שיקולים ערכיים בפרשנות, עומדת שאלה עמוקה של אמון בפרשן ותהייה על מקומו בפירוש הסקסט. לבעיה הרגילה של אמון בפרשנות של סקסטים כלליים, נוסף ממד עמוק תאולוגי כאשר מדובר בפרשנות כתבי הקודש. משינתה ההתגלות, כאלו אמצעים יש לפרשהו מהו מעמדו של הפרשן האנושי ביחס לסקסט קדוש? המדיניות הפרשנית אינה מוכתבת רק מן



כוונתו בכתובים, הרי שהסקסט עצמו ללא שיקולי כוונותיו מספיק דיו להבהרת המשמעות של מה שנכתב. לעומת זאת אם לא הביע המחבר את כוונתו בצורה מוצלחת והסקסט שונה ממה שהתכוון אליו, הרי שהמשמעות של הסקסט היא זאת הנחונה בפנינו, ללא קשר לעובדה שאולי בעצם התכוון המחבר לומר דברים אחרים. בכל מקרה כוונת המחבר היא בלתי רלוונטית לפירוש של יצירה ספרותית או מסקט משפטי.<sup>50</sup> התקפה אחרת, משמעותית יותר, טוענת, שכונות המחבר אינה מיוזרת במעשה הפרשנות. היא רק אינה ניתנת להשגה כפי שסבורים בעלי הניגשה הראשונה. ביקורת זאת נתמכת בעמדה פילוסופית הגורסת שהמצב האנושי הוא במוחות היסטוריים, ומשום שאין מוחות קבועה ונמשכת לטבעו של האדם, תקשורת ברמה אחידה בין בני דורות שונים אינה אפשרית.

מייצגיה של עמדה זאת — מרטין היידגר ובעקבותיו האנס גאדמר — טוענים שהאפשרות להבין סקסט במונחים של מחברו היא אשליה, וקורא נתון במעגל המנווטים שאין ממנו מוצא, והוא מבין את הסקסט מתוך מונחיו שלו. איננו מבינים את אפלטון כפי שאפלטון הבין את עצמו, ולא כפי שקאנט הבין את אפלטון, זאת משום שאנו קוראים את אפלטון אחרי קאנט, ואנו קוראים את אפלטון לאור המונחים הקאנטיניים. גישה זאת רואה בפרשנות פעולה של יצירה הנרבעת ממשגש האופקים בין המחבר לקורא, יותר מאשר פעולת השיפה של משמעות נתונה. עמדה זאת הופכת את יחסי הכפיפות של הפרשן לסקסט: הפרשן הוא המקנה מובן ומשמעות לסקסט העמום שבא אליו מהעבר.<sup>51</sup> בכל מעשה פרשנות יש גם מעשה של חקיקה, והפרשן אינו רואה את עצמו כצינור לסמכות גבוהה אלא כמקור עצמי של סמכות. אימוצה של עמדה זאת בנוגע לפרשנות בכלל, והעתקה מתחום ביקורת הספרות וניתוח תעודות היסטוריות לתחום הפרשנות המשפטית, שינתה בהרבה מובנים את תפיסת הסמכות של השופט ואת ההבנה של התהליך המשפטי. לפי עמדה זאת קשה לראות בשופט צינור של כוונה ראשונית, השואב את סמכותו מהיותו פועל בשם המחוקק. לשופט יש כאן מעמד עצמאי של סמכות, ומעשה הפירוש שלו הוא מעשה יצירה בכסות של השיפה.

הוריות הער בשאלת הפרשנות, שנע בין שני הקטבים הללו ועמדות הביניים שבניהום, חורג מהבעיה האפיסטמולוגית של האמת הסקסטואלית ואפשרות השגתה. הוויכוח גולש לשאלות כבודת משקל של סמכות, מסורת וחיידוש, ולטיב התודעה העצמית של הפרשן — כראי העבר או כיוצר הווה, או כמישהו המצוי בין שני אלו.

50 ויימסס-בידדסלי 1954.

51 גאדמר 1975.

אחור כעת לשאלת השימוש בשיקול ערכי בפרשנות והקשר שבין שאלה זאת ליחסי פרשן-סקסט בכלל, הפרשן, המשתמש בערכים בפרשנות, יכול להיכלל בין הדוגלים בהיצמדות לכוונת המחבר במעשה הפרשנות. הפרשן, העושה שימוש בקריטריונים ערכיים בפרשנות, יכול לטעון שהשימוש שהוא עושה בערכים נועד להגיע לאמיתות של הכוונה הראשונית של המחוקק. כך שכל הערכים המשמשים אותו בפרשנות הם ערכיו של המחוקק, של כותב הסקסט, ולכן הם מוציאים יגנו מהלך אחר, המצדיק שימוש בשיקולים ערכיים בפרשנות. גם כאשר מדובר בערכים שמקורם באינומאציית הערכיות של הפרשן ולאן דווקא של המחבר. פרשן כזה עשוי לראות בפרשנות מעשה יצירה ולא פעולה של השיפה. הוא אינו צריך לתמוך את ערכיו בכתובים ולפרש את הכתובים מתוכם. מובן מסוים הוא כופף את הכתובים לערכיו שלו כחומר כדי היוצר. שימוש קיצוני כזה בשיקול ערכי וצידוקו החריף מביאים את הפרשן לבסח עמדה פרשנית, שלפיה יחסי הכפיפות הם כאלה שהסקסט כפוף לפרשן ולא להפך.<sup>52</sup> שאלת השימוש בקריטריון ערכי בפרשנות מוליכה אותנו אפוא לעיון בשאלת הפרשנות בכלל וביחסי פרשן-סקסט.

שתי השאלות — שאלת הצידוק ושאלת הפרשנות — הן שאלות מסדר שני. לאחר שהפרשן מפעיל שיקול ערכי בפרשנות, השאלות הן כיצד הוא מצדיק את דרכו, ומהי תפיסתו העצמית כפרשן מבחינת יחסו לסקסט. כדי לתת תשובות חייב הפרשן להיות מודע לשימוש שהוא עושה בערכים בפרשנותו ולא רק להשתמש בהם בפועל. בבחינת הללו אעסוק בעיקר בפרק האחרון. ואין בדעתי להציג להן פתרון מוחלט אלא להציע מודלים שונים לפתרון, ולבחון אותם לאור דברי חז"ל, ותפיסתם העצמית כפרשנים.

כאמור, בפרקים הבאים אדון בניתוח מהלכים פרשניים הנוגעים לבעיית מעמד היחיד במשפחה, ועיצובן של מיתות בית דין. ניתוח זה יעסוק בשאלה, באיזו מידה משמשים שיקולים ערכיים בפרשנות חז"ל לתורה בפרשות הנוגעות לעניין זה? מהם הערכים הבאים לידי ביטוי בפירוש? ומהו משקלם הפרשני? תקרתה של בעיה זאת תתרום להבהרת יחסי הלכה ומוסר ומקומם של ערכים בהתגבשות ההלכה.

52 בינליטורפיה נוספת על שאלת הצידוק והפרשנות תובא להלן בפרק השמיני, שבו אתמקד בעיקר בשאלה זאת. לעת עתה דנתי במספר דוגמאות בולטות לעמדות קוסביות שונות.

התמקד בשאלת היחס לגוף ותפיסת העניישה. היקקות לשאלות אלו תוך כדי פרשנות אינטנסיבית למקרא מספקת חומר מגוון ומולדים שונים באשר למקומו של השיקול המוסרי כקריטריון פרשני. אסקור בקצרה את המהלכים המרכזיים שעסקנו בהם.

בפרק ב ראינו כיצד נשללה הקריאה הפטרנליסטית של המקרא, קריאה שעל פיה הצידוק להריגת הבן הוא אי-ציות להורים. הבן, לפי דעה אחת, גידן משום שהוא מהווה סכנה עתידית לחברה, ומשום כך נוספות דרישות רבות המגבילות את דינו לפי מידת הוודאות ביחס להיחלשותו העתידית אל הפשע. לפי דעה אחרת, הוא אינו גידן לעולם, והפרשה בסלה למעשה. בפרשנות לפרשה זאת מופיע השיקול המוסרי: 'וכי מפני שאכל זה חרטימר בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל?'. בפרק ג הצבענו על צמצום זכות האב בבנותיו ושלילת זכויות כאלו בבגרות. מהלך זה נסתייע ביצירת קטגוריה מיוחדת של נערה שהיא גדולה דיה לגדור אך נחשבת כקטנה כך שאבה יכול להפר את גדרה שעלית. במקרה שלפנינו לא הובא השיקול המוסרי מפורשות, אבל המאמץ הפרשני העקיף, החוזר על עצמו בפרשת גרדים, בפרשת אָמָה עבריייה ובפרשת פריסת השמלה, מצביע על שיקול מוסרי הפועל לצמצום שלטון האב על בנותיו. פריסת השמלה נתפרשה כמפוררה לעדות המזימה את עדי הבעל. הנערה, שגיבתה בית אביה, זינתה, לדעת הספר, כשהייתה ארוסה עם זיקת הבעל. איבוד הבתולים כשלעצמו, ללא רשות האב, אינו מצדיק לדעת המדרש את סקילת הנערה.

בפרק ד שבו גרונה פרשת סוטה ראינו כיצד המדרש הופך את הקינוי מהלך נפש להלך משפטי הכולל התראה וראיות. את הפסוק 'ועד אין בה דורשים כמתיהס רק לשומאה ולא לסתירה, שכן הסתירה אינה עוד בגדר חשד אלא הבסיס לחשד. גם כאן מובא השיקול הערכי מפורשות בטענה שאין לדבר סוף, או בטענה שלא ראייה אין לאסרה על בעלה. ביטוי למעורבות של ערכים בפרשנות בפרשת סוטה מופיע בוויכוח על מעמד הקינוי, ועולה מן השאלה האם הוא חובה או רשות, או שמא איסור. הטענה הדיקלית, המעמידה את כל הפרשה באיסור, נתמכת בתלמוד הבבלי במיניונים ערכיים מפורשים נגד קינוי. לדברי התלמוד, הקינוי מסיל מריבה בין הבעל לאשתו ובין האישה לשכניה. פרשנות מוסרית רדיקלית הופיעה גם בדרישה להודיות שלדעת חלק מן המקורות התנאיים גרמה לביטול השקית הסוטה, דרישה הנלמדת מהפסוק 'ונקה איש מצ'ון' (במ' ה' לא). מצד שני מופיע שיקול ערכי אחר הקשור גם הוא לתהליך האובייקטיביזציה של הפרשה. לפי שיקול זה, אסורה האישה לבעלה אחרי שנמתרה, וניולה מורחב מופיעת הראש לסדרה שלמה של ניוולים. הרחבה זאת נשנתה במחלוקת, ובגדרה הועלה מפורשות קריטריון פרשני מוסרי — 'אין מגוולים בנות ישראל יותר ממה שכתוב בתורה' (ספרי במדבר פיסקא י"א, מה"י הרב"ז, עמ' 17).

## פרק שמיני

### השיקול הערכי בפרשנות והצידוק ההרמנויטי

הדיון בסוגיות השונות שהוצג בפרקים הקודמים מספק חומר רב לבחינה מחודשת של השאלות שהועלו בפרק הראשון. שאלות אלו נגעו למקומו ולמשקלו של השיקול המוסרי כקריטריון פרשני, ובן להשלכות שיש לשאלה זאת על יחסי הלכה-מוסר ופרשן-סקסמ. אפאת בניתוח כולל יותר של מקומו של השיקול המוסרי בפרשנות, כפי שעולה הוא מן הפרקים הקודמים, ולמשמעות שיש למקומו של שיקול זה לגבי יחסי הלכה ומוסר. את המשך הפרק ועיקרו אקיש לתאוריות פרשניות שונות המטפקות צידוק לשילובם של שיקולים מוסריים כקריטריונים פרשניים, הן ברמה התאורטית והן בדברי חכמים כאשר הם מתייחסים לצמצום כפרשנים.

#### 1. השיקול הערכי ומשקלו הפרשני

ניתוח התהליך הפרשני בנושאים שנדונו — שלטון האב בבניו, שלטון האב בבנותיו, פרשת סוטה, פרשת 'קצותה את כפה', הענישה הקיבוצית במשפחה ועיצובן של מיתות בית דין — מלמד על המקום ורחב שתופסים שיקולים מוסריים כקריטריונים פרשניים. הסוגיות הללו העלו את שאלת מעמדו של הפרט במסגרת המשפחה בהקשרים שונים; זכויות האב בילדיו, מעמדו של הבן המורד וזכות הורית עליו, מעמדה של האישה ביחס לבעלה. כמו כן הועלתה השאלה האם לעניין ענישה המשפחה היא יחידה אורגנית התלויה במעמדו של האב באופן בלעדי. המשותף למהלכים הפרשניים שבהם עסקתי הוא ההתמודדות עם תפיסה פטריארכלית של המשפחה. על פי תפיסה זאת, הבן נסקל בגלל אי-ציות להוריו; האב אינו מוגבל בשליטתו וזכות הקניין שלו על בנותיו עד לנישואיהן; האישה שבויה בידי בעלה בתחומים הבסיסיים של חייה; המשפחה מוגדרת כיחידה אורגנית המתיחסת אל האב בענייני ענישה ואחריות משפטית. כמו כן, עסק מדרש ההלכה של פרשת 'קצותה את כפה' בשאלת תחום האישה ומקומו, ועיצובן של מיתות בית דין

בפרק ה', שעניינו פרשת 'קצותה את כפה' העלה המדרש מפורשות את השאלה 'וכי יש לו רשות להכותו'. בעקבות סיעון חז"ן סקסטואלי זה, העמיד המדרש את הפרשה בשליח בית דין המכה ברשות. הפרשה הפכה מדיון בזכות ההחזקת בות של האשה במריבה ובענישתה הקיצונית על פגיעה בנכר, לחזק העוסק או בניני בושת או בנין הרוחף ללא כל זיקה להקשר הראשוני של החסיס בין המינים. הדיכוי שהמדדש גוזר מהביטוי 'חדו' כולל גם איש וגם אישה במריבה הראשונה, ואילו הפירוש שהוא נותן לביטוי 'מביטוי' לא מציין את אבר המין בלבד אלא כל דבר שיש בו בושת או סכנת נפשות. פירושים אלה וכן הפירוש של קציצת חכף כענישה במזון על בושת, או קטיצת חיד במקרה של מגיעת הרה, כל אלה הם מהלכים פרשניים המשקפים במפורש או במובלע שיקולים ערכיים עמוקים.

בפרק ו' העוסק בענישה קיבוצית, נתקלנו פעמים רבות בשאלה — 'בניו ובנותיו מה חסארו? לשאלה זאת היתה השפעה על אופן הקריאה של כמה פרשות שבוך נראה בבירור שמדובר בענישה קיבוצית. בפרשת עיר הנידחת נשללה האפשרות שהפרשה מצויה על מלחמת חרם קיבוצית, והיא נתפרשה כהלך משפטי לכל דבר שעליו חלות המגבלות של עדים והתראה.

בפרק ז' העוסק בעיצובן של מיותות בית דין עלה מפורשות השיקול הערכי כסענה — 'זו מדה בתורה כל מיתה האמורה בתורה סתם, אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה'. שיקול זה הכריע בבירור הפרשנית שיצרה את מיתת הנזק כסענה שזו מיתה קלה שאינה משחיתה את הגוף. המגמה שהוזכרה במפורש במיתת חנק ניכרת בעיצוב השרפה כשרפה פנימית ועיצוב הסקילה כדחפה, מיתות שמשמעותן הראשונית היא פגיעה בגוף וכלייו. כמו כן, המהלך הפרשני הנוצז בפירוש התלוי במקלל את האל, עם ההנמקות השונות המופיעות במשנה ובמדרש, מעצב את התלייה כרגע האמביוולנטי ביותר בתהליך ההמתה, כתלייה שבה מעלים ומורידים את התלוי כאחת.

רוב השיקולים המוסריים המשמשים כקריטריון פרשני בפרשות הללו עולים במפורש במדרש עצמו. הערפתי להתנסס על שיקולים מפורשים אלה כדי לא להיזקק להשערות תלויות ומפוקפקות על מניעיהם הנסתרים של הפרשנים. רק בעניין זכויות האב בננותיו הובא שיקול מוסרי שאינו עולה מפורשות במדרש, אבל שיקול זה מסביר באופן המוצלח ביותר את סדרת המהלכים הפרשניים בתחום זה, והוא גם שיקול התואם את חזקו שעולה בדיון על שלטון האב בבניו.

לאחר שהובהר השימוש בשיקול ערכי כקריטריון פרשני, יש מקום לברוק מהו משקלם הפרשני של שיקולים אלה. התשובה לשאלה זאת אינה חד-משמעית, ויש בה פנים לכאן ולכאן. בשול מעשיותם של דיני בן סורר ועיר הנידחת מלווה במהלכים פרשניים שבהם יש לשיקול המוסרי משקל מרביע. הפרשן במקרים אלו

מעדיף מסקה פרשנית מסתברת מנקודת מבט מוסרית, על פני פרשנות שיש לה אחיזה סבירה ביותר בלישור הסקסטואלי. הקביעה, שפרשות אלו ניתנו לדרוש ולקבל שכר בלבד, אין לה כל אחיזה מלבד זאת שהיא מתיישבת עם שיקולים מוסריים כבדי משקל. במקרים אלו מייחס הפרשן לשיקול המוסרי מעמד שאינו רק מעמד של בורר בין אפשרויות סבירות בטקסט, אלא מעמד של מפלס דרך חדשה, לעומת הדרכים העולות מתוך קריאה סבירה בטקסט. כך יש לראות גם את הקריאה של הביטוי 'בעוה' קריאה היוצרת תקופת נערות בחייה של אישה בבית אביה. לאלו נוספות הפרשנות המסופרות של פריסת השמלה כתבאת עדים הבאים להפליא או להזים את התשר, וכן הודעה הגורסת שקינוי הוא אסור. הפרשנות המביאה להפסקת המים המרים, שייכת גם היא למהלכים המייחסים משקל רב לשיקול המוסרי בפרשנות. כך גם בהעמדת הפרשה של 'קצותה את כפה' רק למצב שבו יש למקנה רשות להכות, ופירושה של הפרשה במקרה של חיוב נזקי בושת או דינו של רודף, שזן קטגוריות שאינן קשורות לניגוד בין אנשים לאישה. כל אלו, מבחינה סקסטואלית, הם בבחינת דררים התלויים כשערה.

דוגמאות אלו הן הקיצוניות ביותר מבחינת המשקל הפרשני הרב שזן מייחסות לשיקול המוסרי, אך בחומר הגדון קיימות גם דוגמאות מתונות יותר למקומן של השיקול המוסרי, שישת 'נדון על שם סופו' היא שיטת פירוש הולמת לפירוש הביטוי 'זולל וסבא', אף שלפי שיטה זו הפגיעה בהורים אינה עצם העברה אלא רק סממן של תהליך תמור יותר, והנער נענש על היותו סיכון חברתי. צמצום חלות העונש בפרשת עיר הנידחת, הפרשות של תהליך הקינוי בפרשת סוטה, הפרשות של כל מיתה סתומה כמיתת חנק והעמדה שהאל הוא המתקלל באמצעות השתיית התלוי, שייכים גם הם לקבוצה המתונה יותר מבחינת השימוש בשיקול מוסרי כקריטריון פרשני. בדוגמאות הללו השיקול המוסרי בורר בין אפשרויות פרשניות סבירות ומטה כלפי אחת מהן. אפשר אפוא, שבחומר שלפנינו אנו ניצבים מול דעות שונות של משקל פרשני הניתן לשיקול המוסרי — מההפכות פרשניות קיצוניות עד למיצויה של אפשרות סקסטואלית סבירה.

בהקשרם ההיסטורי שייכים המהלכים הפרשניים שנדוגו בעיקר לתקופת יבנה ואושא. את זמנן של העמדות הפרשניות הללו יש לקבוע מתוך הסתייגות. העובדה שזן מצוטטות על ידי דורות מאוחרים אין בה כדי להוכיח שלא נשנו בדורות קודמים יותר. לפיכך בכל פרק ופרק נדונה השאלה האם לפנינו מדרש המביא להמפר בתפיסת ההלכה, או אמצעי פרשני חדש הסומך למקרא מסורות הלכתיות קיימות בעזרת שימוש בטיעונים ערכיים. על שאלה זאת לא ניתן לספק תשובה נחרצת, אולם מן הראוי לציין כמה נתונים הקשורים לעניין. כמעט בכל פרשה ופרשה שעסקנו בה קיימות מסורות הלכתיות קודמות הסוברות כנגד ההלכה העולה ממדרשי ההלכה. גם במקרים שלא הוזכרה עמדה הסותרת מפורשות את ההלכה

כמפעיל שיפוט מוסרי בתהליך הפרשנות, מתערערת עמדה כזו ביחס להלכה. ואכן, שיקולים מוסריים כאלה מופעלים במודע לאורך כל הדרך ומעידים על הזיקה שבין הלכה למוסר תוך כדי בחינת התהליך הפרשני. השיקולים הפרשניים, המכתיבים את גיבושה של ההלכה, חושפים את עולמה הפנימי, ובתוך עולם זה מצויים, כפי שראינו, שיקולים מוסריים שונים.

שאלת יחסי הלכה ומוסר כרוכה אפוא בשאלת יחסי פרשן-סקסט. שכן, כל תפיסה פרשנית, המעניקה לפרשן כוח פרשני רב וחופש לשלב שיקולים ערכיים שאינם נתונים בסקסט שלפניו ופעמים אף סותרים אותו ומנוגדים לפשוטו, מעוררת את השאלה מתי ההנחות העומדות מאחוריה. מכאן אנו עוברים לדון בשאלת יחסי פרשן-סקסט והשלכותיהם השונות על פרשנות משפטית.

## 2. על שאלת המודעות

בטוהר אנה לדיון המרכזי של הפרק, הדיון על הצידוק ההרמוני למהלכים פרשניים מן הסוג שראינו, יש מקום לעמוד על שאלת המודעות, בגלל חשיבותה להמשך הדיון. בשאלת המודעות קיימות שתי דמות: האחת – האם קיימת בכלל מודעות למהלך פרשני שיש בו הפעלת שיקול ערכי וחריגה מקריאה סבירה בסקסט; השנייה – אם אומנם קיימת מודעות – מתי מידתה, והאם היא מנוסחת גם כצידוק כללי למהלך. האם הפרשן המודע לכך שיש בפרשנות שיקול ערכי שואל את עצמו מתי הצידוק הפרשני לשימוש בשיקול ערכי. כאשר לרמה הראשונה השאלה היא, במילים אחרות, האם הפרשן מודע לכך שבפעולת הפעלת שיקול ערכי הוא חורג מקריאות סבירות או אפשרויות של הסקסט. או שמא מה שנראה בעיניו כפעולה של ברירה, נראה לצופה מן הצד כמהפכה פרשנית, הוא רואה האם בשעה שהוא מבצע מהלך, הנראה לצופה מן הצד כמהפכה פרשנית, הוא רואה בעצמו קורא נאמן לסקסט. אדם הקורא את המקראות על האבת וגורם שאין אפשרות אחרת לקרוא את המקרא אלא כפי שהמרדש דורש, היינו שהאבת קיימו את כל התורה ויצחק היוצא לשוח בשדה יוצא למעשה להתפלל מנחה, אין לומר עליו שהוא קורא נועז, למרות שהקריאה עצמה היא נועזת. ואכן, פרשנים מסורתיים קוראים קריאות נועזות בלא שהם מודעים לתועותם. תפיסה כזאת כלפי הפעילות המדרשית שבה עסקו תקוה במובנים רבים את עוצמתה של השענה על מקומו של השיקול המוסרי בפרשנות. לפי תפיסה זאת של הפרשן התמים, נטען שהוא לא עשה שימוש בשיקול המוסרי כשיקול כורר, משום שלא עמדה לפניו האפשרות האחרת שבכיוול נבריה. ואילו עמדה לפניו האפשרות האחרת, ייתכן שלא היתה מתבצעת הברירה שעליה הצבענו.

התנאים ניכר שבמסורות אלה אין זכר לקיומן של העמדות הנקוסות במדרשי ההלכה. פילון ויוסף בן מתתיהו שמהימנותם בכל הגוגע להלכה הקדומה רחוקה מלהיות מוחלטת, נוקטים את העמדה שכן סודר מומת על מרד בהוריו ואינו גדון על שם סופו. פילון אינו מכיר את הקטגוריה של בוגדת ברשות אביו, ולשיטתו בת עוברת מרשות אביו לרשות בעלה. כמו כן, שניהם סבורים שהעברה שובתה בבית אביו מומתת על אבן הבתולים ללא זיקת הבעל, ואין הם מוכיחים עדות או הזמת עדות כחלק מהליך הראיות. בדבריהם על הסוטה אין אזכור של הליך משפטי הכולל התראה ועדות על סתירה, ויש יותר מרמז לכך שלשיטתם קראה היא הלך נפש. את פרשת יוצאתה את כפוי הבין פילון על רקע המקום השונה של גברים ונשים בחברה. לדעתו, האישה נענשת בקציצת כפה – עונש שפילון הבין באופן מילולי – בשל עזות המצח שבתפיסת מבושי הגבר, ללא קשר לדיון הבושת כחלק מהלכות נויקין או כפעולת מניעה וקשורה בדיון הורדי. הסקילה והשרפה הובנו אצל פילון ויוסף בן מתתיהו כהשחתת הגוף וכילוי, ובמקורותיהם לא נמצאה מיתת חנק כנהוגת בכל מיתה הסתומה בתורה. כמו כן, את משך התלייה הבינו שניהם כאיסור הלנה ולא כאיסור שהייה, ואצל שניהם, כמו במקורות נוספים שנבחנו – מגילת המקוש והאיגרת אל הגלטיים – קלת התלוי אינה חלה על האל כפי שגיס המדרש אלא על התלוי. נוסף לכך, במקרים ספורים שדנו בהם – פריסת השמלה ומיתות בית דין – ניתן לזהות בתוך החומר הנמצא עצמו סימנים להלכה קדומה שונה. לדעתי, צידוף הראיות מהמקורות החוקרנטיים והמקורות הפני-תנכיים מחזק את האפשרות שלפנינו דוגמאות רחבות ורבות, שבהן ניכרת עלייה של רגישויות ערכיות. שילובן של רגישויות אלה בקריטריונים פרשניים, לעתים בעלי משקל כבד ביותר, יצר מפנה עמוק בהבנת ההלכה ובגיבושה.

תמונה זאת, העולה מניתוח הפרשות הללו, שופכת אור על בעיית יחסי הלכה ומוסר. ההלכות השונות, המתעצבות תוך כדי פרשנות, משקפות עמדות מוסריות שפעלו כשיקולים מכריעים בפרשנות. התחום המוסרי אינו עומד אפוא בצד ההלכה או מעבר לה בבחינת לפנים משורת הדין, אלא משולב בה באמצעות מעשה הפרשנות ובמולכו. המקום המרכזי שתופס התחום המוסרי בעיצוב ההלכה משתקף במשקל המכריע שיש לו בברירה בין אפשרויות פרשניות שונות או ביצירת פירושים מיוחדים. בריקת התהליך הפרשני מוציאה אפוא את האפשרות להפריד קטגוריות בין שני התחומים – הלכה ומוסר. כמו כן מופרכת העמדה, לפיה ההלכה היא אוסף של מצוות נתונות שניתן לגזור מהן מסקנות באמצעות שיטה פרשנית פורמלית. כאשר הפרשן רואה את עצמו לא רק כמפעיל מתודה פרשנית על סקסט, אלא

בפרק על שלטון האב בבניו הועלתה במפורש בעיית הפער בין התוא ובין העונש על ידי הפרשן; וכי מפני שאכל זה תרשמו בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל<sup>1</sup> (ספרי דברים פיסקא רב, מהו' פינבלשטיין, עמ' 258). לשענתי, שאלה זאת, שגרה אחריה קריאה מחדשת של הפרשה, היא ביטוי מפורש ומודע לבעיה מוסרית שהולכה לפעולות ברירה מודעות בין אפשרויות שונות. באותה פרשה מועלת האפשרות הפטראיאלית גם היא במפורש ונדחית. כך שנינו בספרי דברים: "יכול אמרו לו לכתוב את הנר ולא כבה, תלמוד לומר "זולל וסבא" (ספרי דברים פיסקא רית, מהו' פינבלשטיין, עמ' 251). האפשרות הפטראיאלית, שעל פיה הבן נהרג על המרד בהוריו, מועלת מפורשות ונשללת במודע על ידי הפרשן, המכיר היטב מה הוא דוחה ובמה הוא בוחר ומדוע.

גם בפרשות העניסקות בשלטון האב על הבת השפיל בעיית הפרשנות המורכבות הוא מודע. במהלך המרכזי והחשוב שבו ניסלת מן האב זכותו על הבת הבורה, מועלת האפשרות שאכן יש לאב סמכות על בתו הבורה שלא נישאה, אך אפשרות זאת נשללת. כך אומר ספרי במדבר: "ואישה כי תזור גור", יכול בבורה, תלמוד לומר "בעוריה". כך גם באָמה העבריי, הנמכרת רק בהיותה קטנה, ולכן נשללת האפשרות שמזוהר בבורה או בנערה, כפי שמצינו במכילתא: "וכי ימכור איש את בתו", בקטנה הכתוב מדבר. אתה אומר בקטנה הכתוב מדבר או אינו אלא במדלה (מכילתא דר"י גזיקין, מהו' הורבין-רבין, עמ' 254). ובהמשך דוחה המדרש את האפשרות הזאת. בפרשת מענת הבתולים נדרשה הפרשה בנערה מאורסה ולא בנערה בבית אביה, ובכך הופקעה מרוחו של האב על בתולי בתו, וממילא לא נגזר עונש מוות על נערה שבמיתומה בבית אביה מסרה מועתה את בתוליה לאיש אחר. קריאה זאת של הפרשה מדברים נעשתה במקביל לקריאה זומה של הפסוק ביקרא 'ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף' (ויק' כא, טו). גם פסוק זה נדרש בנערה המאורסה, דהיינו שחטאה הוא שויגמה כאשר איש ולא שויגמה בית אביה. לקריאה זאת הגיע הפירוש מתוך דחייה מודעת של אפשרות שנאמר בספרי: "יכול אם ייגתה פגויה תרוך בשריפה...". (ספרי אמור א, טו). האפשרות עולה מפורשות – ונדחתה. כך קיימת גם מודעות לכך שפירוש פירוש השמלה כעדות של עדים הוא מטפורי. הדבר עלה מפורשות בדברי המדרש בכמה מקומות שמציינים שפסוק זה נדרש באופן מטפורי, ובמעונה שכנגד דברי רבי אליעזר המפורש הליך זה כמשמעו המילולי.

אותם דברים אמורים בפרשת סוטה ביחס למהלכים הפרשניים של מדרשי ההלכה שנתנו לפרשה אופי מיוחד, על ידי הוספת העדים והפירוש של הסתירה כהלך מן האירוע המחשיד ולא כחלק מהחשד. וכך מופיע הדידוש בספרי במדבר: "ונסתרה והיא נסתאה" – אין עדים לסומאה אבל יש עדים לסתירה, או אין עדים לסומאה

במקרים רבים קיימת אפשרות ביניים. לפי אפשרות זאת הפרשן אמנם היה מודע להידוש הניעו שבפרשנותו, אולם במשך הזמן הפכה פרשנותו למסורת, וכך נשתקה המודעות להעזה שיש בה. הפיכתה של קריאה מסוימת למסורת היא הפיכתה לקריאה לא מודעת. בדעתי לשלול את תות הפרשנות הנאיבית, ולטעון שהמדרשים שלפנינו משקפים ברירה מודעת בין אפשרויות פרשניות תוך שימוש בשיקול מוסרי כבדרך פרשני.

הזמה השנייה של המודעות היא כאשר הפרשן, כאמור, מודע לכך שהוא עושה שימוש בדרך בשיקול ערכי, והשאלה היא מה מידת הרפלקטיביות שלו. ברמה זאת אין הוא מסתפק רק במודעות לעצם המהלך הפרשני אלא מגיע לניסוח עמדה כוללת המצדיקה את המהלך שעשה. פרשן כזה צריך להיות מודע לנוהגו, ובנוסף לכך לתת עליו דין וחשבון. זאת אפוא מודעות ברמה גבוהה יותר, והיא רפלקטיבית יותר, שכן יש בה דין וחשבון רחב לא רק על הפעולה הפרשנית הספציפית, אלא גם על המגמה הפרשנית בכלל.

ראשית הדיון תוקדש לשאלת המודעות ברמה הראשונה. המשך הדיון יחולק לשניים. בחלק האחד יוצגו מודלים תאורטיים המאפשרים פרשנות מעין זאת. בחלק השני נבדוק אם יש התאמה בין מודלים אלו לדרך שבה תופסים חכמים את היחס בין פרשן לטקסט בדברים על עצמם כפרשנים; כלומר, נבדוק אם קיימת מודעות של הפרשנים גם ברמה השנייה.

א. מודעות ברמה הראשונה  
מן המפורסמות הוא שמדרכי האגדה אין הדרשן מבחין בינו לבין הטקסט. תכונה זאת נשתנה הן לגנותם של בעלי אגדה והן לשבחתם. יש שראו בכך ליקוי בכישר הפרשני, שבו חייב להיות מרחק בין הקורא לטקסט,<sup>2</sup> ויש שראו בכך כישרון אינטואיטיבי.<sup>3</sup> משום כך, בניגוד לפרשנות המודרנית, תוארה הפרשנות המדרשית כפרשנות אורגנית. חלק מהגדרתה ככזאת נבע מהיותה פרשנות בלתי מודעת. לדעתי, אין הדברים אמורים בחומר שבמדרשי ההלכה שלפנינו. בכל המהלכים הפרשניים שגורנו עד כה, נעשתה הכרעה מודעת למוטב פירוש אחד על משנהו, לאחר שהאפשרויות השונות הועלו ונשללו. נעטר בקצרה אחת לאחת על הפרשות שגורנו לפי סדר הפרקים, בפרשות אלה נחשפת מודעות החכמים לכריות הפרשניות שהם עושים.

2 דיון לגבי מעמדה של הקריאה הנאיבית ראה היינמן תשי"ז, עמ' 8-14.

3 ביקורת על המדרש בביטוי לחוש פרשני לקוי מצמט היינמן מאברהם גייגר, היינמן תשי"ז, עמ' 2 והערה 26, ואילו יחזאל מיכאל זק"ש משבח את העמדה המדרשית על הראייה התמה

שלה את תוך פשוטי המקראות. ראה היינמן תשי"ד, עמ' 3 הערה 37.

בית דין בכלל — נעשה מתוך דחייה מודעת של האפשרות שמיתה סתומה היא אחת מן המיתות האמורות בתורה, דהיינו סקילה או שרפה: 'אתה אומר בהנך או אינו אלא באחת מכל מיתות שבמורה, כמו האפשרות שגורית כך גם השיעון הערכי עולה באופן מודע: 'צא ראה כל מיתה הסתומה בתורה אין את רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה... (ספרא קדושים י, ה). העיצוב של התלייה כרצו אמביוולנטי ומסוכן שבו אסור אפילו להשקות את המת ועל כן קושרים ומתירים את נבלת הנידון באחת, נעשה מתוך דחייה מודעת של האפשרות שאיסור הלנת המת הוא כמשמעו: 'לא תלין נבלתו על העץ', שלא ישהה אתה אומ' שלא ישהה או לא תלין נב' על העץ כמשמעו: (מדרש תנאים לדברים כא, כג מהד' הופמן, עמ' 192). גם בפניק השביעי שעסק בעיצובן של מיתות בית דין, מתגלה אפוא מודעות ברורה להכרעות הפרשניות המרכזיות.

מתוך בדיקת החומר שלפנינו נראה שתחת הפרשן הנאיבי — הפרשן שאינו מבחין באפשרויות שהוא שולל, ומשום כך הוא גם אינו מנמק את הכרעותיו באופן מודע — תזה זאת אינה משקפת נכונה את החומר המדעי. במדרשים השונים שלפנינו מופיעה פרשנות מודעת, המציינת מפורשות פעם אחר פעם את האפשרויות הנשללות, מעמידה את הקורא על הבעיה וההתלבטות הפרשנית, ומביאה במפורש את השיקולים המסיים כלפי דרך אחת וכנגד דרך אחרת.

22. מבנה מדרשי הלכה כמבנה היוצר מודעות

האופי המודע של הפרשנות נובע בין היתר מהמבנה הנסיסי של מדרשי הלכה רבים, על פי מבנה זה, מוצגות בתחילת המדרש שתי אפשרויות, ובהמשך נדחית אפשרות אחת ונבחנת האפשרות האחרת. למבנה שכמשי זה תבנית לשונית קבועה. לעתים האפשרות שתידחה מוצגת ראשונה, והיא מלווה בביטויים מקימים כגון 'יכול', או 'שומע אני', ולעתים מציג המדרש את האפשרות המועדפת בראשונה ולאחריה מופיע הביטוי 'אתה אומר, או אינו אלא' המקדים את האפשרות שתידחה בהמשך. לאחר הצגת שתי האפשרויות מופיע הפסק שיכריע לטובת אחת מהאפשרויות, ואת פסק זה ילווה בדרך כלל הביטוי 'תלמוד לומר'.

אביא דוגמאות קצרות לכל אחד מהביטויים. 'וישרט לנפש' — יכול אפילו שרש על ביתו שנפל ועל ספינתו שאבדה בים יהיה חיוב, תלמוד לומר — 'לנפש', לא אמרתי שריטה אלא שהוא על המת' (ספרא קדושים ג, ז). 'מות יומת' — בסקילה, אתה אומר בסקילה, או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה? הרי אתה דן, נאמר כאן 'דמיו ב', ונאמר להלן 'דמיתם בם', מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה' (מכילתא דר"י גי'קין ה, מהד' הורביץ-רבין, עמ' 268).

למבנה זה של מדרשי הלכה יש תופעות שונות. פעמים האפשרות הנדחית מוזקת בפסקו אחד או בדוקציה של 'קל וחומר', ואחר כך נאמר שהפסק הנדרש

ולא לסתירה, אם אמרת כן אף היא מותרת לבעלה, הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון, 'ונסתרה' — אין עדים לשומאה אבל יש עדים לסתירה' (ספרי במדב פיסקא ג, מהד' הורביץ, עמ' 12). האפשרות שאין עדים לסתירה, דהיינו שהסתירה היא חלק מתשדודיו של הבעל, ולא אירוע המבסס את החשד, מועלית ונדחית, וזאת מהטעם שאין בחשד גרידא של הבעל כדי לאסור את האישה על בעלה, כך גם הוויכוח המופיע בתלמוד הבבלי על שיבו של הקינוי — רשות או חובה, או לפי הדעת המופיעה בתלמוד הבבלי, שהקינוי אסור, ויכוח זה מתנהל באופן מודע: הדעה האוסרת מגומקת ומפורשת על בסיס ההשלכות החמורות של הקינוי. דרישת ההדדיות, המתנה את המדיקה בניקיון כפיו של הבעל, עולה על דקע פירושים אחרים לביטוי 'ינקה האישה מעון', הפרשן, המפרש את הביטוי 'ינקה האישה מעון' כפסוק תנאי, דהיינו שרק כאשר האישה נקי מעון המים בדיקים ואם לאו אינם בדיקים, יודע את הדרשה האחרת לפסוק — 'שלא יאמר אי לי שנוולתי בת ישראל' (ספרי במדב פיסקא כא, מהד' הורביץ, עמ' 24). האופי המיוחד שנותן המדרש לפרשה זאת נעשה מתוך הכרת האפשרויות הפרשניות האחרות ופסילתן. בפרשת יצקחותה את כפיה, האפשרות שמדובר בעונש על עזות פנים של האישה ובכיוון הגבר ללא קשר לנסיבות המריבה עלתה ונדחתה. במדרש תנאים נאמר 'מיד מכהו', מיד שלוח בית דין, אתה אומר מיד שלוח בית דין או מיד מכהו כשמועו אמרת וכי יש לו רשות להכותו... (מדרש תנאים לדברים כה יא, מהד' הופמן, עמ' 168). ההכרעה המודעת נעשתה אף בנוגע לפירוש המחודש לביטוי 'מבושיו', וכך גם לגבי ההבנה של קציצת הכף כתשלום ממון. הכרעות אלה נעשו בהתאם לתפיסה שהפרשה עוסקת בחיוב שלומי בושת.

בפרק החמישי שעסק בענישה קיבוצית במשפחה, ראינו כמכה מקומות הבעה מודעת של הפרשנים. בפרשת עיר הנידחת, בקטע הגביה המכילה מכלילתא לדברים, האפשרות שהמקרא מעניש את אנשי העיר ענישה קיבוצית עולה ונפסלת: 'לפי שנאמר "הכה תכה" שומע אני אחד צדיקים ואחד רשעים? ת"ל "נעשתה התועבה הזאת בקרבך", העובדין בלבד' (מדרש תנאים לדברים, מהד' הופמן, עמ' 69). דחייה מודעת של ענישה קיבוצית עולה גם במקומות אחרים במדרש. לדוגמה, בפסוק המתאר את עונשו של הנותן מורעו למוך שעליו נאמר 'ושמתי אני את פני באיש הוא ובמשפחתו', נאמר על המילה 'ובמשפחתו' נספרא: 'ויבמשפחתו' — מה ת"ל, אמר רבי שמעון וכי מה חטאת המשפחה' (ספרא, קדושים ה, יג). הבעיה המוסרית עולה כאן מפורשות כנגד הוזהו אמרנו, שהמשפחה נעשת על חטא אבי המשפחה. דוגמאות כאלה מצינו למכבד במדרשים שבהם חזרת השאלה 'וכי מה חטאת? והכרעות נגד קריאות של ענישה קיבוצית במשפחה נעשות במודע ומתוך העלאה מפורשת של השיקולים המוסריים שהביאו להכרעות אלו. החידוש הפרשני שיצר את מיתת התנך — מולך המאפיין את עיצובן של מיתות

מודעות ברמה הראשונה, הרינו מודעות לאפשרויות האחרות הנשללות, ומודעות לנימוק הערכי השולל אותן, קיימת בהרבה מהחומר שלפנינו. הדברים אמורים בנוגע לפרשות שעסקו בתן אבל גם בפרשות אחרות. שכן, כפי שניסיתי להראות, המודעות נובעת מהמבנה הבסיסי של מדרשי ההלכה. ההתייחסות לפרשנות ההלכתית של החכמים כפרשנות נאיבית שאין בה מודעות להכנסתם של שיקולים בודדים, אינה תואמת אפוא את החומר של מדרשי ההלכה.

לאחר בירור השאלה של המודעות ברמה הראשונה אפשר לעבור לשאלה הבאה, והיא: אילו מודלים הרמוניים כוללים ניתן להציל את צידוק פרשנויות המקורות מקום מרכזי לשיקולים ערכיים בפרשנות, ומי העמדה המשתמעת מהם כאשר למעמדו של הפרשן ובאשר לתפיסתו את היחס בינו לבין הטקסט. שאלות אלו הן מטבען שאלות מסדר שני, שכן פעמים רבות עושה הפרשן שימוש רחב ומודע בשיקולים מוסריים כאלה ואיננו נוקט לשאלת הצידוק, וממילא גם איננו מספק צידוק מפורש לכך. נציין שהיין בשאלה זאת הוא ברובו דיון תאורטי, ואין בו ניתוח סקסטואלי של החומר עצמו. בסעיף זה יוצג מספר מודלים, המייצגים תפיסות שונות של פרשנות, ומצדיקים בדרכים שונות שילוב של שיקולים ערכיים בפרשנות.

השאלה המרכזית בדיון זה היא מהו מקורו של השיקול הערכי – האם הפרשן רשאי לשלב ערכים, המבוססים על האינטואיציות המוסריות שלו, או הוא משלב אותם רק אם קיימת להם הנדקה פנימית שנובעת מהמקסט עצמו? אם הוא אינו תולה אותם בכתיב, איזה צידוק ניתן לספק לשילובם בהליך הפרשני? לאחר שיוצג המודלים, אעסוק בכמה מקרים שבהם מדברים החכמים על עצמם כפרשנים. עיון במקורות אלה מאפשר הצעה למודעות העצמית של הפרשן ולרפלקסיה שהוא עושה על מעשה הפרשנות שלו. רפלקסיה זאת תציג בפנינו מתחים פנימיים וגישות שונות ביחס לתפקיד הפרשן ולהנבנת הפרשנות בחז"ל, ומתוך גישות אלו אנסה לברר אילו מהן היא התואמת למהלכים הפרשניים שנעשו בפועל בפרשות שנוגנו לעיל. השוואה כזאת בין תאוריות הרמוניות מודרניות למודעותם העצמית של החכמים כפרשנים לעולם לא תהיה מלאה, אולם יש בה כדי לסייע בהנבנת הבעיה באופן מושגי. בהמשך אשתדל להבהיר מה אפשר ללמוד מהמודלים האלה ומה אין ללמוד מהם.

שאלת השיקול הערכי בפרשנות משפטיה נדונה בהרחבה בין פילוסופים של

האישה מטפאת במת החלים עליה דיני סומאת המת, ואילו לפי המדרש לא כך. עוד על ענייני סומאת המת והמדרש, דווחה את הלכות מגילת המקדש, ראה שם, עמ' 261. דוגמאות נוספות לעניין זה ראה לעיל פרק שישי, הערה 9 ופרק ראשון, הערה 18.

בא לדחות אפשרות כזאת. לדוגמה: "ושמרת את החוקה הזאת למועדה" – למה נאמר, לפי שנאמר "והיה לך לאות על ידך", שומע אני אף הקטנים במשמע? והדין נותן, הואיל ומוזה מצות עשה, ותפילין מצות עשה, אם למדת על מוזה שהיא גותגת בקטנים כבגדולים, יכול אף תפילין ינהגו קטנים כגדולים? תלמוד לומר – "ושמרת את החוקה הזאת", לא אמרתי אלא במי שידוע לשמור תפילין. מכאן אמרו, קטן יהודע לשמור תפילין, הרי הוא עושה לו תפילין (מכילתא דר"י פסחא יז, מהר" הורב"ץ-רבין, עמ' 68). הפסוק בא לשלול את החיוב של קטנים בתפילין. חיוב זה מחוקק לכאורה באנלוגיה למוזה שגם קטנים חייבים בה, אך לאחר מכן נאמר שהביטוי 'ושמרת' בא לדחות אנלוגיה אפשרית כזאת.

לפנינו הופיעות שונות לאותו מבנה בסיסי: ישנה אפשרות אחת, כנגדה עומדת אפשרות אחרת, והפסוק בא להכריע בין שתיהן. זהו מבנה פרשני המשקף מודעות של הפרשן לבררות שלפניו. ההשלכות של מבנה זה ניכרו היטב באותן פרשנויות שניתחנו. המבנה הבסיסי של הסיעון המדרשי כמו כופה מודעות על הפרשן, ולכן אין לדאוג בפרשנות זאת פרשנות נאיבית אלא פרשנות בוררת. העמדות הנשללות יודעות, ושללית מנומקת במקרים שלנו בשיקולים ערכיים מובהקים. נראה שרבות מהאפשרויות הנדחות אינן רק אפשרויות תאורטיות שנדחו בבית המדרש כחלק מתהליך הנמקה דיאלקטי, אלא מסורות מקבילות ומנהגים שנהגו בחוגים שונים המפרשים אחרת את המקרא ומחזיקים בהלכה אחרת. אמנם טענה זאת יש לבסס באופן מוצק יותר, אולם יש להזיג שרבות מן האפשרויות שנדחו במדרש הוהלכה שעסקנו בהם הן מסורות המוצגות על ידי פילון ויוסף בן מתתיהו. הופעה זאת שבה האפשרויות מוצגות על ידי הביטוי "יכול", מקורה במסורות הלכתיות כתניות והיא מתגלה במקורות נוספים מלבד הדוגמאות שעסקו בהן.<sup>4</sup>

4 בוקר מגילת המקדש עולות מספר דוגמאות לכך, שה 'יכולים' הנדחים במדרש הם עמדות הלכתיות של בעלי הכת. לדוגמה, במגילת המקדש אסורים חוב, הממא, המת, המצורע ובעל שכבת זרע לבוא אל העיר, ומעמדם שווה מבחינה זאת. ואילו ההלכה התנאית מבחינה בין מצורע לזב וטמא לנפש: טמא לנפש מופרש ממתנה שכינה, זב ממתנה לווייה, ומצורע ממתנה ישראל. על הפסוק 'וישלומו מן המתנה כל צדע וכל זב וכל טמא לנפש' אומר הסופר: 'שומעני שלשתן במקום אחד, תלמוד לומר במצורע "בדד ישב מחוץ למהנה מושבי", מצורע היה בכלל יצא מוצא מן הכלל ולמד על הכלל...'. (ספרי במדב פיסקא א, מהר" הורב"ץ, עמ' 42). מאותו פסוק, שעל פיו לכאורה מוצרית ההלכה של מגילת המקדש, לומדים את דחייתו על ידי הביטוי 'שומעני'. כמו כן בעניין סומאת קירות ואבנים בבית מת, נאמר בספרי: 'יכול אשר באוהל', שומע אני אף הקש והחיות והעצים והאבנים והאדמה במשמע, ת"ל...'. (ספרי במדב פיסקא קכו, מהר" הורב"ץ, עמ' 162). בדרשה זאת נדחת ההלכה הקבועה בהלכות המגילה, והיא שהמת מטמא באוהל את קירות האבן והעצים, ולא רק את הכלים, ראה מגילת המקדש, מהר" ידיו, א, עמ' 253. בעניין סומאת האישה, שולל מת במעיה, גורס ידיו, שיש כאן פולמוס ישיר בין ההלכה התנאית להלכה שבמגילת המקדש, כדבריו: 'ואין ספק שהתנאים ידעו על הלכות מעין אלו שבמגילתו (ידיו, שם, עמ' 259). לפי המגילה,

בפרשנות, ומהו קנה המידה שאמור להגדיר את הפנימי ואת החיצוני, המישור השני נוגע לבעיות ייחודיות לפרשנות משפטית שבחן הפרשנות יוצרת גורמות מחייבות ונותנת מענה לנגידים בתוך החברה. לבעיית הפרשנות הכללית נוספת כאן שאלת הסמכות, שאלה שעניינה מערכת היחסים הסמכה בין המחוקק לשופט. אפוא בהצגת העמדה המבחינה בין שיקולים פנימיים לשיקולים חיצוניים, בהגנה עליה ובריון בהשלכות שיש לגישה זאת על השאלות הייחודיות למדרש.

### 3. מודל הכוונה

המודל הראשון, המינימליסטי יותר, מאפשר שילוב שיקולים מוסריים בפרשנות, אבל הפרשן אינו מגייס אותם ממערכת מוסרית חיצונית. לסקטס אותו הוא מפרש. כאשר הוא מפעיל שיקול מוסרי בפרשנות, זהו שיקול המצוי במובלע או במפורש בסקטס אחד של ההתגלות. כך שכפרשן הוא ממשיך נאמן של מסורת נתונה ואינו מוסיף עליה ערכים חדשים, אלא מממש באופן שלם את ערכיה של המסורת שכבה לידיו. דוגמה מובהקת לכך מצאנו בדיונונו בסוגיית הענישה הקיבוצית במשפחה. השיקול המוסרי שמביא הפרשן, התומך במשפט אינדיבידואלי, נלקח מסקטס ההתגלות עצמו — ילא יומתו אבות על בנים, במקרה כזה הפרשן אינו יוצר שיקול מוסרי חדש. הוריישה למשפט אינדיבידואלי קיימת ועומדת בכתובים,<sup>7</sup> מה שעושה הפרשן הוא דירוג ערכים המצויים בסקטס. הוא קובע שקירון הענישה האישית חשוב יותר מן המלחמה בעבודה זרה, ובהתאם לערך זה הוא מפרש את הכתובים כולם. אולם דוגמה זאת מוכיחה שגם במודל הזה אין להתעלם מכך שהפרשן מפעיל שיפוט מוסרי, שכן הוא מדרג ערכים סותרים המצויים בתוך הסקטס על אף שדירוג זה אינו מצוין בסקטס. במקרה שפרשנות כזאת סוטה מאפשרות סקטסואלית סבירה יותר בפירושו הסקטס הספציפי, יטען הפרשן שנאמנות לסקטס אינה מתבטאת דווקא בהיצמדות למילה הכתובה, אלא בנאמנות למכלול ערכיה של המסורת, ומתוך נאמנות זו הוא מתעלם מן המילה הכתובה או מבטל אותה. במקרה של עיר הנידחת העלה הפרשן את המשפט האינדיבידואלי, המצוי במקרא כאחד מהערכים, לדוגמה של ערך מכריע, ומתוך נאמנות לו סטה מן המילה הכתובה, העומדת כסתירה לערך זה.

מודל כזה מאפשר לפרשן לשלב שיקולים מוסריים בפרשנות, ובמובן זה הוא

7 כך ניתן להבין את הפרשנות הנוצות של הביטוי 'ופרשו השמלה' כשני עדים. ניתן למעון שהתורה עצמה מכוננת את החוק, כך שעל פי שני עדים יקום דבר. הפענה כנגד ליקויים בסוג כזה של הליך משפטי יכולה לנבוע מתוך התורה עצמה.

המשפט ותאורטיקנים של הפרשנות.<sup>5</sup> האם שופט, המשלב שיקולים מוסריים בפרשנות החוק, כופה את דעותיו על החוק במסווה מיתמם של פרשן, ואם אכן כך הוא עושה האין החירות הפרשנית שהוא נוטל לעצמו חורגת מתפקידו כשופט האמור להיות נושא דברו של המחוקק, ולא המחוקק בעצמו? אם אמנם אין הוא רשאי לשלב שיקולים כאלה, האם נסכים שידיו יהיו כבולות לנוכח עוולות בולשות שהוא רואה לנגד עיניו, או לנוכח פריצות וחולשות במערכת החוקים כפי שהוא עומדת לפניו? עד כמה מותרת חירות פרשנית כזאת, ואם היא מותרת, כיצד אנו מכינים אותה לאור תפקידו של השופט?<sup>6</sup>

החברה בתהליך המשפטי בתהליך שהוא פרשני מעיקרו יצרה קישור טבעי בין תורת הפרשנות ככלל להבנת התהליך המשפטי. כדי להבין את הפרשנות המשפטית יש לראות בה מקרה פרטי של בעיית הפרשנות ככלל. משום כך, כל דיון על בעיות בפרשנות משפטית נדרש להבהיר איזו עמדה פרשנית כוללת עומדת מאחרי טענות שונות על פרשנות משפטית. לדיון בשאלת השיקול המוסרי שני פנים. האחד קשור לשאלות הרמנויטיות כלליות, והשני — לבעיות ייחודיות של מערכות משפטיות. הציר שסביבו אציג את המודלים השונים הוא שאלת השיקולים החיצוניים והפנימיים בפרשנות. שאלה זאת תיבדק בשני המישורים — במישור של תורת הפרשנות בכלל, ובמישור של הפרשנות המשפטית בפרט. במישור הראשון, הבעיה הנוגעת לתורת הפרשנות ככלל היא עד כמה תקפה ההבחנה בין פנימי לחיצוני

5 מבין המאמרים הרבים בנושא כדאי לציין את האסופה שערך הציגיאני 1985: לוינסון ומאליק 1988. בדיוני בהמשך הפרק אתייחס באופן מפורט לגישות שונות.

6 דיון רחב ומעמיק בשאלה זו, המצוין במסודת המשפטית הישראלית מצוי בספרו של ברק 1987. אחריו ברק מגדיר מצבים של הפעלת שיקול דעת שיפוטני באותם מקומות, שבהם ניתנת לשיפוט האפשרות לבחור בין שתי הלופות או יותר, ושתיין חוקיות בעיני הקהילה המשפטית (שם, עמ' 62). בכך הוא הולק על דבורקין, הגורס שיש תשובה אחת נכונה למה שהוא מכנה 'קריטריום קשים'. משום כך גם לא קיים לפי עמדתו של דבורקין שיקול דעת, במובן התמור של המילה. על מהלוקת זאת ראה ברק שם, עמ' 62-58. בינלינגרית, הנוגעת לעמדתו של דבורקין, ראה שם, עמ' 52 הערה 174. בשיקול דעת שיפוטני, המקביל לשיקול דעת שנתון בספר זה, הדיוני מקרים שבהם השופט מפעיל שיקולים ערכיים בפסיקת הדיון. עמדת ברק בפרק השמיני של ספרו. בינלינגרית נוספת בעניין זה של שיקול דעת שיפוטני ראה שם, עמ' 26-27, הערות 23-44. אחריו ברק מציע תמונה מאוזנת לעניין החקיקה השיפוטית, שלפיה החקיקות לחקיקה כזאת היא רק במצב שבו אין ברד השופט אמצעים לשוניים או נהנות על אודות מסודת החקיקה, כפי שזן משתמעות מחוק עצמו, או ממקורות שמחוץ לחוק (כוונת המחוקק היא אחד מהאמצעים לעמוד על מסרת החקיקה אבל היא ודאי לא האמצעי היחיד). לאחר שהשופט הניע לצומת כזה, ואחרי שעבר את כל הדרך הארוכה בניסיון לברר את החוק עצמו, נוצר מצב של חקיקה שיפוטית, אך ברק מבטא לתחום אותה ולהגדירה כחקיקה הכאה לאחר מאמץ פרשני ארוך, חקיקה שאינה מבטלת על נקלה את המשמעות של החוק באמצעות התרומים פרשניים.



בין שיקול פנימי לחיצוני וללא הכפפת התהליך הפרשני לכוונת המחקר הופך השופט עצמו למחוקק ונכך מתערער רעיון אחדות החוק והפרדת הרשויות. המשפט הופך לשרירותי ולחלוי בעיותיו של השופט שאין לו מנדט מהגיבור לחוקק — אלא לשפוט.

מול עמדה זאת עומדת טענה אחרת השותפה להערכה הרמנויטית הכוללת. לפי טענה זאת ניתן אמנם להגיע להבחנה ברורה בין חיצוני לפנימי באמצעות חשיפת כוונת המחבר, אולם אין לגזור מכך שבפרשנות משפטית יש להיזקק אך ורק לשיקולים הפנימיים. השופט המפעיל שיקול דעת עצמאי נאלץ להציג את שיקול העתה שלו כאילו היה מעשה פרשנות, אולם זהו אילוץ פוליטי גרידא שמטרתו היא לא לערער את סמכותו בעיני הקהל, כינו לבין עצמו יודע השופט כי הוא מפעיל את ערכיו שלו במעשה הפרשנות. העמדה הראשונה מכונה *noninterpretivism* והעמדה השנייה מכונה *interpretivism*<sup>10</sup>. המשותף לשתיהן הוא העמדה הרמנויטית הכוללת, המניחה שניתן לזהות מה פנימי לפרשנות ומה חיצוני לפרשנות, אולם המסקנות הנובעות מהעמדה המשותפת הזאת ביחס לפרשנות משפטית מתפתחות לכיוונים מנוגדים. זרם אחד טוען שעמדה רמנויטית זאת מחייבת את השופט להיצמד לכוונת המחוקק, ואילו הזרם השני טוען שתפקידו של השופט הוא לעשות רטוריקה של פרשנות, ואין הוא מחויב לכוונת המחוקק, הבעיה מחריפה פי כמה כאשר עוסקים בפרשנות של ההתגלות, בעיני האינטרפריטיסט — הרחבת מעמדו של הפרשן משמעותה הרחבת מעמדו אל מול דבר האל. ככתבי הקודש הפער בין השקסט לפרשן אינו רק פער בין מחוקק אנושי לשופט או בין רשות לרשות, אלא בין אלוהים לאדם. לכן יש לצפות לצמצום גדול עוד יותר של מרחב הפרשנות. אלוהים הדיבר בהתגלות הנו המחוקק של השופט והוא הסמכות היחידה והבלעדית. כיצד אפוא יצדיק הפרשן, אם בכלל, הבאת מושגים של טוב ורע מחוץ להתגלות לצורך פירוש ההתגלות? בפרשנות, המשלבת שיקולים ערכיים, הפרשן מסתכן לא רק בכך שהוא עלול לטעות בפירוש הכתובים, אלא בפגיעה בסמכות המוחלטת של ההתגלות ובהיותה המקור הבלעדי של ערכיו. העמדה המתירה את השימוש בשיקולים פנימיים בלבד משתמשת בשיעורים כאלה כדי לתמוך את דרישתה לצמצום מרחב החירות הפרשנית. לגבי ההתגלות לא ניתן להצדיק שימוש בשיקולים חיצוניים כאלה שמצדיק זרם ה-*noninterpretivism*. מעשה הערמה הפרשני, שבו הפרשן כופה את ערכיו מדעת אך מתכסה באצטלא פרשנית, סותר את עצם ההנחה שהוא מפרש כתבי קודש. הפרשן אינו יכול לתקן

10 ההבחנה הזאת מצויה, והיא פותחה במאמרו של ג'יי 1975, עמ' 703-715. דינונים רחבים על השיטות השונות ראה פרי 1982; אלי 1980; לוינסון מאיליק 1988, עמ' 37-115.

אנטי-פורמליסטי. יש לפרשן מרחב פרשני דווקא משום שקיימים בסקסט ערכים סותרים המובלעים בו. אולם מרחב פרשני זה מצטמצם רק לאותם ערכים שהוא יכול להצדיקם כקיימים בהתגלות עצמה.

עמדה זאת, המבחינה בין שיקולים חיצוניים לפנימיים בפרשנות ומתירה רק את הפנימיים, מניחה כמה הנחות הרמנויטיות כוללות. יתור על כן, בפילוסופיה של המשפט היא גם מניחה עמדה מסיימת כלפי מקור הסמכות של השקסט. מן הבחינה הזו מנויטית מניחה הבחנה זו שניתן לעמוד על כוונתו הראשונית והאמיתית של מחבר השקסט מבלי לערב בקריאה שיפוטית מוקדם. עמדה זאת מגדירה פרשנות כחשיפה של כוונת המחבר הסמונה בסקסט, ורואה בכוונת המחבר קריטריון לאמיתות או לשקרויות של הפרשנות. היא מסתמכת על עמדה הרמנויטית שנתגלחה במאה התשע-עשרה על ידי דילתהיי ושלילמכא<sup>8</sup>. שניהם סברו שפרשנות היא תהליך של שחזור פסיכולוגי. לפיהם, השקסט הוא ביטוי של מחשבות וכוונות המחבר, והפרשן מעמיד את עצמו באופקיו של המחבר, ומשחזר מחדש את הרגע היצירתי של כתיבת השקסט. היכולת לעשות פעולה זאת נובעת מהתכונות האנושיות המשותפות לקורא ולכותב, תכונות המגשרות על הפער בין העבר לזהוה ומאפשרות אמפתיה כמעט אינסואיטיבית בין בני אדם.

עמדה פרשנית כזאת קיבלה ניסוח ותמיכה מחדשת על ידי בטי והרש. לדעתם, יש להבחין בין "משמעות" לבין "חשיבות" בסקסט ובמקביל — בין שלב ההבנה של השקסט לבין שלב ההערכה שלו. לדעתם, פרשנות שאינה מבחינה בין שני שלבים אלו, ואינה גותנת קרימות לשלב ההבנה, אינה פרשנות כלל<sup>9</sup>. תפקיד הפרשן הוא בראש ובראשונה לעמוד על כוונת הכותב כפי שהיא. ההתאמה לכוונה זאת תקבע את מידת הקרבה של הפירוש לאמת. בשלב הראשון, בשלב המשמעות, קיימת אפוא הבנה של השקסט במונחיו של השקסט, אך ניסוח אותה ההבנה הוא בלשון הפרשן. ניסוחים כאלה יכולים להיות רבים, אך הם מתייחסים לאותה הבנה. רק לאחר מכן, בשלב החשיבות, באים השיפוט וההערכה. הבחנה בין שני שלבים אלו בפרשנות מאפשרת זיהוי של מה שהוא פנימי לשקסט ושל מה שהוא חיצוני לו. על הבעיות בנוגע ליכולתה של הבחנה זאת לעמוד במבחן הביקורת עצמוד בהמשך, אולם חשוב להניח הבחנה כזאת לצורך תיאור מודל זה.

העיקה של עמדה פרשנית כוללת זאת לפרשנות משפטית נעשתה על ידי כמה פילוסופים ומשפטנים. הנחת היסוד היא העמדה הפרשנית הכוללת אשר מסייעת להבחין בין פנימי לחיצוני, ועל גביה נוספת טענה ייחודית לתחום המשפט האוסרת על השופט שימוש בשיקולים ערכיים חיצוניים. הטענה המוחלטת היא שבלי ההפרדה

8 דילתהיי 1972.

9 הרש 1967; בטי 1962.

השטשוש הקיים בין פנימי לחיצוני. טיעונים אלה קשורים באופן ישיר לבעיה הנדונה בפרק זה. לטיעונים אלה שני כיוונים, האחד של דברקין – והשני של גראמי. נעבור אפוא לבחינת העמדות המנסות להתמודד עם ההנחה ההרמנויטית הכוללת שלפיה יש להבחין בין פנימי לחיצוני. בעמדות אלו ניתן יהיה למצוא צידוק רחב יותר לשימוש בשיקולים ערכיים של הפרשן; ועל כן, הן מהוות צידוק מולם יותר למהלכים הפרשניים שעסקנו בהם. שכן, כפי שנראה, לא נמנעו החכמים משימוש במה שהירש וממשיכו היו מכנים שיקולים חיצוניים. נפתח בעמדתו של דברקין על אודות הפרוש 'באור הטוב ביותר'.

4. כוונה ועקרון החסד

לעומת הדגם הקודם, המגביל את השימוש בשיקולים ערכיים רק לאלו המצויים בכתובים, נראה ששאלת המדרש בפרשת בן סורר 'וכי מפני שאכל זה תרמימר בשור ושתה חצי לוג יין הוא נסקל?' אינה נסמכת דווקא על פסוק זה או אחר. במקרה זה משלב הפרשן בפרשנותו קריטריון שאינו נשען על מקרא מפורש ואפילו לא ברמז ממקרא כלשהו. טענתו של רבי עקיבא 'נמצאת מננה על בעלה', גם היא מצביעה על מגמה פרשנית כוונת, וזוהי מגמה המביאה אותנו לדיון בדגם אחר של פרשנות. לפי מגמה זו, רשאי הפרשן לשלב שיקולים מוסריים, גם אם אינם נמלים במקראות. את שילובם של שיקולים כאלה מצדיק הפרשן בוראות התית שלו על אודות דמותו של הקב"ה. האפשרות שאכל תרמימר בשור ושתה חצי לוג יין הוא נסקל, סותרת לא רק את ערכיו שלו, אלא גם את דעותו בנוגע לצדקתו של גותן התורה, כפי שהתבטא הרמ"ה – 'וחלילה לאל מרשע'. כל זה הוא בבחינת 'למה לי קרא סברה', הפרשן, בהיותו סמוך ובטוח שהוא הוא דיין אמת ושופט צדק, מפרש את דבריו בהתאם. במקרה שהוראות הואת אינה מתיישבת עם הפשט הנראה בכתובים, הוא נסמך בפירושה לא רק על משמעותם המילולית, אלא גם על הביסוחן שלו בצדקתו של האל.

גישה פרשנית כזאת מניחה קרבה בין האל לפרשן. הפרשן מזהה את האינטואיציות המוסריות שלו עם מושגי הצדק של האל, ואלה נכללים בשיקולים הפרשניים שלו. הפרשן משתמש בהנחותיו על אודות הכותב על מנת לפרש את דבריו, והנחות אלה אינן רק מכלול הערכים והצווים שבכתוב, אלא ודאותו של הפרשן שכל פני הצדק האלוהי. ההבנת בין חיצוני לפנימי נעשית בעייתית במצב כזה. גבולותיו של מה שנקרא 'פנימי' מתרחבים אל מעבר למה שיש לפנינו בטקסט, אל מה שאנו יכולים לשער על הכותב. במקרה זה, השאלה מזה הפנימי נוגעת לא רק לטקסט, אלא גם להערכתנו את הכותב.

כתבים אלה כראות עיניו, כפי שהוא יכול לעשות בכל הנוגע למעשה חקיקה אנושית, גם אם אינו פוגע בגלוי בעצם סמכותם.

העמדה ההרמנויטית בפרשנות הטוענת שקיימת אפשרות הבחנה ברורה בין פנימי לחיצוני מעמידה אותנו במובי סתום בכל הנוגע לפעילות המדרשית. המדרש, כפי שאנסה להראות בהמשך, עושה שימוש בשיקולים חיצוניים מבלי להצדיקם בפנימיים. אם נדגול בהכנתה ברורה בין חיצוני לפנימי נצטרך לומר שהמדרש הוא noninterpretivist, דהיינו שבעל המדרש מעדיף ומתקן את הכתובים באמצעלא פרשנית. אך זאת אפשרות ששללת מעצם העובדה שהוא מתייחס לטקסט כאל טקסט קודש, האפשרות השנייה היא שאין הפרשן מודע למה שהוא עושה, והוא נעדר כל חוש בקורת. אך אפשרות זאת נדחתה לעיל בסעיף הקודם בגלל מודעותם של המדרשים להכרעותיהם הפרשניות. כדי להבין את העמדה הפרשנית, העומדת מאחורי הפעילות המדרשית, יש להחליף מן המיצר שיוצר המודל המבחין בין הפנימי לחיצוני, ולפנות למודל פרשני מורכב יותר.

כנגד העמדה ההרמנויטית של הירש עלו טענות רבות מכיוונים שונים. אחד הכיוונים היה קשור בשאלת המשמעות של השפה. אצל הירש, כפי שהוא מדגיש, המשמעות תלויה בתודעה או באירוע תודעתי. משמעות של ביטוי בשפה תלויה בכוונה הנלווית לו. כנגד עמדה זאת עלתה טענה שלשפה יש משמעות אוטונומית. המשמעות של משפט אינה נקבעת בהתאם לכוונת הכותב. אם הכותב לא הצליח לבטא את כוונתו במשפט מסוים, אין זה משנה את משמעות המשפט, וכן, אם הצליח לבטא את כוונתו, אין בכך שום חשיבות למשמעות הלשונית של המשפט הנתון. ממילא הניסיון לעמוד על כוונת המחבר כקנה מידה לאמיתות הטקסט הוא מוטעיה. חלק נכבד מן הוויכוח נסב על המשמעות האוטונומית של השפה. ויכוח זה התנהל בעיקר סביב העמדה של ה"New Criticism", שדגלה בהפרדת הפרשנות הספרותית והאסתטית מכוונת היוצר, וממילא מחשיבות הביורגריה שלו ועדיפות גלוות אחרות להבנת הטקסט.<sup>11</sup>

מתוך טיעונים השונים נגד הירש ברצוני להתמקד באלה המנסים להוכיח את

11 דיון המרכיב נסב סביב מושג 'כשל הכוונה', מושג שפותח על ידי וויפטס-בידרסל 1954. כנגד טענת הכשל שבחיפוש אחר הכוונה, ניתן לטעון שפעמים רבות אנו נוקטים לכוונה, היא מוסיפה לנו מידע חיובי להבנת המשמעות של הטקסט. בשירה, שבה השימוש המוסרם כפמה הוא כמעט מוסכמה, לעתים אין כלל אפשרות לרדת לעומקו של הטקסט ללא זיקה לכוונתו המשוערת של המשורר. כמו כן יש מצבים רבים של דו-משמעות ושימוש משפויי בביטויים שבהם המשמעות נגזרת מהכוונה המוסרית של הכותב. החלטה האם ביטוי בשיר הוא משפויי או מילולי תלויה למשל באינפורמציה על האופן שבו משתמש המשורר בביטוי הזה בדרך כלל, או בחומרים ביוגרפיים אחרים. על שאלה זאת ראה מרגלית תש"ו, עמ' 216-233.

או במקרים של פערים המצויים בתוכה, עקרון הקבילות הקובע הוא הפירוש המראה את היצירה או את החוק באור הטוב ביותר.

דברקין טוען שגם אלו הוגלים בקריטריון של התאמה לכוננת המחבר ווגלים בו משום שהוא מספק את הפירוש המוצלח ביותר, פירוש שמשום כך גם הפירוש האמיתי, לדוגמה, בפרשנות אסתטית החיפוש אחרי הכוונה נובע משענה שחשיבותה של יצירה אסתטית היא הגאונות, היצירה היא ביטוי לגאונות זאת. משום כך, לפי התפיסה הדיומנטית של האסתטיקה, תפיסה המדינשה את הגאון באמנות, המטרה היא לשחזר את הכוונה המקורית של היוצר כיוון שהיצירה היא ביטוי לגאונות. האופנות המשתנות בפרשנות אינן תלויות במושגים אפריוריים של אמנות, אלא בקנה מידה משתנה להערכה אסתטית. החיפוש אחר כוונת המחוקק במשפט גם הוא תלוי בעיקרון היצוני, אין הוא נובע מהנחה אפריורית שבפירוש החוק כוונת המחוקק היא הקריטריון הבלתי תלוי לאמת. תומכיה של עמדת כוונת המחוקק נוקטים עמדה זאת, משום שהיא תואמת לפיליסיקה שמרנית תבאה לכבול את ידיו של השופט ולמנעו מחידושים ומפירושים שרירותיים, ונותנת עדיפות לעבר. השאלה היא בראש ובראשונה שאלה של מדיניות, הדינור, יש לקבוע קודם מזה הפירוש המוצלח, ולאחר מכן לקבוע מהו הפירוש הנכון.

לחידוק מענתו, שעצם החיפוש אחר כוונת היוצר הוא הערכה אסתטית ולא קנה מידה אפריורי ובלתי תלוי לאמת פרשנית, מוסיף דברקין את השענה שגם בחיפוש אחר הכוונה עצמה אין מוצא מהקריטריון של העמדת היצירה באור הטוב ביותר. לשם כך הוא מגייס את עקרון החסד של קוויין גם ביחס לאלו המכוונים לכוונת היוצר. כוונת היוצר, אין פירושה התכנים המנטליים הספציפיים העוברים בראשו של הכותב בעת הכתיבה, שהרי באותה עת יכול היה היוצר להרגיש כאב שיניים למשל, ובודאי אין זאת כוונת היצירה. כוונת המחבר היא אפוא האופן שבו היה המחבר מבאר את היצירה בעצמו. אנו נתקלים פעמים רבות במקרים בהם היוצרים עצמם קוראים את היצירה באופנים שונים, ומנסים לבאר לעצמם ולאחרים באופן המוצלח ביותר את מה שהתכוונו לו. לעתים יכול מבקר לומר ליוצר – "יצירתך מתבארת על פי סיפור אחר. האם אכן התכוונת אליו בשנת הכתיבה?" באותה עת יכול היוצר למעון, שאף על פי שהסיפור לא היה ידוע לו בעת הכתיבה, הוא מבאר למפרע באופן מוצלח את מה שרצה לומר. תיאור זה מערער על מושג הכוונה, והוא שוב אינו נתפס כדבר קבוע ובלתי משתנה. משום כך, אין הוא יכול לשמש עוד כקריטריון בלתי תלוי לנכונותו של פירוש, וכך הופכת כוונת היוצר לחלק מן השאלה כיצד אפשר להציג באור הטוב ביותר את היצירה.<sup>14</sup>

14 מענה זאת מצויה בספרו של דברקין 1985, עמ' 53-59.

הפרשנות שמופעל בה עיקרון של קריאת הטקסט כך שהוא יואר באור הטוב ביותר מבוססת על מה שקרא קוויין 'עקרון החסד'. הדינור, עיקרון שעל פיו אדם מפרש את חברו באור החיובי ביותר. לדוגמה, במקרה שאפשר להבין את דבריו של אדם כסותרים, נפרש אותם כך שלא יזכרו כסותרים. אם אומר לנו אדם שהוא 'מרגיש טוב ולא טוב', לא נפרש את דבריו כאילו הוא אומר משפט חסר משמעות, אלא נעריך את הפירוש שלפניו הוא מרגיש לעתים טוב ולעתים לא טוב, או שהרגשתו מעורבת.<sup>12</sup> בטקסט שהדובר שלו הוא אלוהים נבית שלא זו בלבד שאין בו סתירה, אלא שהוא המוצלח ביותר מכל הבחינות, והנחה זאת, תשפיע על האופן שבו נקרא את המקומות הנראים לכאורה לא מוצלחים. לפי גישה זאת, לומר שמקסט הוא קדוש, פירושו להעניק לו בפרשנות את מרב החסד האפשרי משום שהוה טקסט שאין להניח לגביו שהוא מועד. לגבי טקסט קדוש נפעיל את עקרון החסד לא רק כדי לתת לו משמעות במקרה שפירוש מילולי יוצר חוסר משמעות, אלא גם כדי להתאים אותו לקריטריונים הגבוהים ביותר של שלמות. כפי שנראה בהמשך, כך יש להבין את פרשנותו של הרמב"ם למקרא 'ימורה גבוכים'. באותם מקומות במקרא שלכאורה נראים להמב"ם כסותרים אמיתות מטפיסיות כמו גשמיותו של אלוהים, הרמב"ם כך מפרשם באופן מספורי, כדי למנוע טענה שהטקסט טועה.

במהלך דומה, המוכיח את משטוש ההבחנה בין פנימי להיצוני נוקט גם דברקין.<sup>13</sup> דברקין טוען, שקבילותו של פירוש אינה מתחילה בשאלה אם הפירוש נכון או לא נכון, אלא האם הוא מפרש את היצירה, כך שהיא מוצגת כמוצלחת יותר או מוצלחת פחות. הפירוש הטוב הוא גם הפירוש הנכון. דברקין מביא דוגמה מן הפרשנות הספרותית. ההכרעה בין אפשרויות פרשניות שונות היא, לדעת דברקין, הכרעה על טיבה של היצירה מבחינה אסתטית. לדוגמה, תהייה עדיפות לאותו פירוש שלפיו מתבארים חלקים רבים ביצירה על פני פירוש אחר המזניח חלק מהם, ומתרכז רק בממד מסוים של היצירה. עקרונות אסתטיים כאלה הם הקובעים, לדעתו, את מידת קבילותו של פירוש. הם אלה שמכתיבים את הבחירה בין פירושים ולא מידת ההתאמה לכוונה המועד של הכותב. כמו באסתטיקה כך גם במשפט, הפירוש שמפיש את החוק בכללותו באופן המוצלח ביותר מנקודת מבט מוסרית, הוא הפירוש הנכון. דברקין, כמובן, מודע לכך שאין הפרשן יכול לעשות ביצירה ככל העולה על רוחו, ובלבד שהיא תועמד באור מוצלח יותר. ישנו סף מסוים, סף שהעובר אותו כבר אינו מפרש את היצירה, אלא כותב בעצם אחרת במקומה. אך כל עוד אין עוברים סף זה, בכל המקרים של דר'משמעות הקיימים ביצירה עצמה,

12 על עקרון החסד של קוויין ראה: קוויין 1960, עמ' 58-59.

13 הדין בעמדתו מבוסס על דברקין 1986; וכן דברקין 1985, עמ' 119-167.

המורל של דבורקין מתאים כתיאור פנומנולוגי לפרשנות משפטית של אנשים שהם חלק מן המערכת המשפטית. במקרה כזה ישנה מחויבות נורמטיבית א-פירורית לפרש את הטקסט כך שיואר באור החיובי ביותר.<sup>17</sup> אולם גם כאן אין קבוצת הפרשנים מוגבלת לשופטים, שהרי לדוגמה עורכי הדין של הצדדים במשפט גם הם מחויבים לפרש את החוק, ואולי אף יותר מן השופטים עצמם, אך הם מחויבים לפרש את החוק לאו דווקא באור המוסרי המוצלח ביותר, אלא באור המוצלח ביותר לטובת מי שהם מייצגים. כך שכמענה כוללת על מעשה הפרשנות המשפטית, אין פה דין וחשבון פנומנולוגי הולם.<sup>18</sup>

אולם תיאורו של דבורקין הוא ודאי נכון לגבי כתבי הקודש, שכן לגביהם קיימת מחויבות פרשנית לפירוש הטוב ביותר, וזאת באופן א-פירורי, ויתר על המחויבות הזאת כלפי הטקסט הוא סימן מובהק להפסקת ההתייחסות אליו כאל טקסט קדוש. לדוגמה, המשבר החתי הקשור בביקורת המקרא אינו רק בניגוי ממציאים חדשים על אודות הטקסט, כמקסט המורכב מתעודות שונות הסותרות לעתים זו את זו, אלא מאיבוד המחויבות לפרשו באור החיובי ביותר. כשם שבמקרה משפטית איבוד המחויבות הזאת מבוזגת השופט פירושו יציאתו ממערכת זאת.<sup>19</sup>

כך גם איבוד המחויבות של הפרשן למקרא פירושו יציאה מן המערכת. דבורקין עורך אנלוגיה בין גישתו לפירוש לבין תניבה רצופה של סיפור מתמשך על ידי שרשרת של כותבים. מודל זה משמש תיאור מעניין לפעילות המדרשית.

17 שהוא חוקי, השענה שכל מה שעושים פרשנים או שופטים הוא להשליך את ערכיהם על הטקסט. משום כך קיימת במיעוניהם של דבורקין סתירה פנימית. עמדת הפרגמטיסטים, בלשונו של דבורקין מצויה כיום בניאור-ראליזם האמריקאי. על אסכולה זאת ראה אונגר 1983, וקנדי וקלאר 1984.

18 נראה שעמדתו של דבורקין, כתיאור פנומנולוגי כולל של מה שפרשנים עושים, היא מוטעית. דבורקין מרחיב את טענתו יתר על המידה, כאשר הוא מתאר פרשנים ומבקרים, כאילו הם מנסים לברר מהו הפירוש המצוי את היצירה באור הטוב ביותר. ביקורות רבות, ואולי רוב הביקורות, מנסות להציג יצירה באור לא טוב, ובודאי אינן עושות כל מאמץ להציג אותה באור החיובי ביותר. פעמים רבות נקראים טקסטים על ידי קוראים שאינם מעריכים באור לא חיובי מתוך הנחה מוקדמת שאלו יצירות לא מוצלחות. אף שניתן היה לקרוא אותם באור חיובי יותר. קריאות כאלה מרובות יותר, משום שהעלולות ספרותיות בקרב הקהל והביקורת נפוצות פחות מכישלונות. התיאור של דבורקין כתיאור פנומנולוגי של פרשנות אינו הולם כתיאור כולל, משום שלא בכל פרשנות קיימת מחויבות להציג את הטקסט באור החיובי ביותר.

18. ביקורת על עמדתו של דבורקין בכיוון זה ראה לוינסון 1978, עמ' 1071-1110.

19 לעתים גם קיימת מחויבות א-פירורית לקרוא את המקרא באופן השלילי ביותר, כך במקרה של דרמים גנוסטיים מסוימים הוראים במקרא ביטוי להתנגדות של האל הרע, והמנסים לגלות פנים של רשעות באלוהי המקרא. פרשנויות כאלה רווחות בעיקר אצל מרקיון. על עניין זה ראה ג'ונס 1958, עמ' 130-174; רדולף 1987, עמ' 67-113.

באמצעות העמדה הפרשנית הזאת מעוניין דבורקין להגן על שילוב שיקולים פוליטיים מוסריים בפרשנות החוק. את עמדתו מציג דבורקין כנגד שתי עמדות אחרות, מורכבות פחות, שלדעתו אינן משקפות נכונה את הפנומנולוגיה של פרשנות משפטית. את העמדה האחת מכנה דבורקין – 'קונבנציונליסטית'. לפיה צריך הפרשן של החוק להיצמד לכוונת המחוקק בפירושו, אך כאשר הוא נתקל במקרים שתמחוקק בהכרח לא יכול היה להתכוון אליהם, ולכן לא התייחס אליהם, עליו להפעיל את שיקול דעתו. הפרשן יוצר במצב כזה חקיקה מחדשת (ייתכן שהוא יפעל במקרה כזה על פי השערתו – מה היה עושה המחוקק אילו נתקל במצב דומה). לפי גישה זאת, במקרים קשים כאלו נסתים שלב הפירוש, והשופט מפעיל ללא פירוש את שיקול דעתו – ומוחוק. דבורקין טוען שמודל זה אינו תואם לאופן שבו פועלים שופטים, שכן אלה נוקטים גם באותם מקומות קשים לתקיידים בחוק, ומנסים לפרש אותו.<sup>15</sup> מה שעושים שופטים במצב כזה, הוא לתת תשובה שתפרש את כל המקרים בחוק הקרובים למקרה הזה באור המוצלח ביותר. דהיינו, אין פה רק הפעלה של שיקול דעת ביחס למקרה פרטי, אלא יש פה גם פעולה פרשנית המתיחסת אל העבר, ולאור השאלה העכשווית מנסה להציג אותו באופן המוצלח ביותר. למעשה זהו פירוש לחוק, משום שכל פירוש חותר בדיוק לקריאת המסרה הזאת. את עמדתו מעמת דבורקין גם לעומת עמדה פרשנית שנייה, ולה הוא קורא עמדה 'פרגמטיסטית', עמדה הגורסת שכל אשר עושה השופט הוא להטיל על החוק את ערכיו הפוליטיים בכסות של פירוש. החוק, לפי הגדרה זו, הוא הפסיקה העתידית של השופט.

לדעת דבורקין, עמדתו שלו היא עמדה ביניים בין שתי הגישות הללו. לפי תפיסתו, השופט מפעיל אמנם את שיקול דעתו הסובייקטיבי כדי לחזור אל מה שהוא באופן מוסרי טוב יותר, וזאת בדומה למה שטוענת העמדה הפרגמטיסטית, אך לפיה הוא עושה כך תמיד ובכל מקרה. ואילו לדעת דבורקין, שיקול דעת זה מחויב לא רק כלפי הבעיה הפרשנית העומדת בפני השופט. עליו לקחת בחשבון את החוק כמכלול בבואו להחליט, החוק על כל התקדימים והחקיקות הקודמות שבו. על השופט לפרש את החוק באור המוצלח ביותר, אבל לפרש את החוק – ולא דבר מה אחר.<sup>16</sup>

15. הפרק על קונבנציונליזם ראה שם, פרק 4.

16. על פרגמטיזם ראה שם, פרק 5. דבורקין עצמו נכנע לאורך הספר להגדר מהו הסף שבמנו וולאה מה שהפרשן מפרש באופן המוצלח ביותר כבר אינו הטקסט, אלא דבר מה אחר. נראה שכאן קיימת בעיה רצינית במיעוניה של דבורקין, שהיא כדי לתחום סף כזה יש צורך בפרשנות שהיא בלתי תלויה בשיפוט ובהערכה מצד המפרש, וכאן גיוזק למושגים של 'כוונת המחבר' או של 'משמעות הטקסט' ללא המקשר של עקרון החסר, ישנו אפוא שלב בפרשנות שעליו לניות משמורת מהמעורבות של הפרשן, מערבות שלדעת דבורקין קיימת בכל מצב. לגבי דבורקין, הגדרת הסף הזה היא מוחלטת, משום שהסף הוא המבחין בין טענתו ובין השענה

מפני שמקורו האלוהי אינו מאפשר מעות או סטייה מן הצדק. חובת התגלה של המקסט משעויות או מעויות היא מוחלטת ומלאה. עמדה זאת מסייעת לבאר את השילוב של שיקולים ערכיים בפרשנות, ואף קיבלה כישוי מפורש ומודע בתזה רונדו של הרמב"ם ב'מורה נבוכים'. עיקר המאמץ הפרשני ב'מורה נבוכים' אינו במתאמתו לערכים, אלא בהתאמתו לאמיתות מספיקיות ידועות. כך, לדוגמה, מוען הרמב"ם ב'מורה נבוכים', ב, כד, שאילו היה כרוך לו באופן מסאפיסי שתועלים קדמון ולא מחודש, הוא היה מפרש את המקראות כך שיעלו בקנה אחד עם טענה זו. לפי עדות הרמב"ם באותו פרק, התאמה של המקרא לתפיסה של קדמות העולם היתה מהותית הפרשנית קלה יותר מאשר הפירוש מחדש של ביטויים גשמיים על אודות אלוהים במקרא, ביטויים שהרמב"ם מפרשם בהתאמה לאמת המטאפיסית שהאל אינו גשמי.<sup>22</sup> עמדה מובגדת לתפיסה שמקסט קדוש מחייב את מרב החסד בפירושו. לפי טענה זו, איננו רשאים שלפיה מקסט קדוש אינו צריך לשום חסד בפירושו. לפי טענה זו, איננו רשאים לשאול כיצד לפרש בכתבי הקודש ביטוי הנראה כסותר את האמיתות המטאפיסיות הידועות, כגון כשויים על גשמיות האל. שאלה זאת פסולה משום שעל הפרשן לדחות את אמונתו על אודות האמת המטאפיסית במקרה שהמקסט סותר אותה. כך הדבר בשאלות של צדק. אם הפרשן רואה דבר שעל פני השטח נראה כלא צודק, עליו לוותר על מושג הצדק שלו ולא לפרש מחדש את הכתובים כך שיתאימו למושג הצדק שלו. עמדה כזאת תסען שהמקסט הוא שצריך לקבוע את מושג החסד של הפרשן; כלומר, הפרשן אינו רשאי לבוא אל המקסט עם מושג של צדק או של אמת הקודם למקסט, ולפרש אותו באור הטוב ביותר. קדושתו וסמכותו של המקסט היא כה כוללת, שהוא מכונן את מושגי הטוב והרע, האמת והשק מתוכו, ואין שום קריטריון אחר והיצוני לו שעל פיו נוכל לפרש אותו. באופן אחר ניתן לבסח את העמדה הזאת כך – כל אשר אנו יודעים על אלוהים, הוא מן ההתגלות עצמה. עמדה כמו זו של הרמב"ם, האומרת – 'אני יודע על אלוהים באופן בלתי תלוי, שהוא אינו גשמי, ואת התיאורים המגשימים אבאר באופן מספורי' – עמדה כזו אינה מתקבלת בתאולוגיה, המודגשת את המרחק בין האל לאדם, מרחק המצמצם אך ורק באמצעות ההתגלות. כך טענו נגד הרמב"ם, וכך גם ניתן היה לטעון נגד השאלה ו'כ' מפני שאכל הריטימר בשר...'. על פרשן המוען טענה כזאת תקשה העמדה המתנגדת לעיקרון החסד בפרשנות כתבי הקודש – מניין אתה יודע שאין

22 עדיין קיימת השאלה עד כמה קיצונית היא עמדתו של הרמב"ם. הדיינו, האם המקסט מוותר לגביו אילן כלשהו. האם הרמב"ם עשוי לשנות אמונות מספיקיות בגלל המקסט המקראי. במובחי חיבר זה, השאלה היא לא רק האם קיים שיקול מספיקי, אלא מהו שיקול הפרשני. קראאה מתונה של פרשנות המקרא ב'מורה נבוכים' קיימת במאמרו של רונדובג תשמ"א, עמ' 157-85.

לפי תיאור זה, פרשנים כותבים פרקים של אותו סיפור בהמשכים, וכל סופר מנסה להמשיך את הפרק של הסופר שלפניו, כך שהסיפור כולו יוצג טוב ככל האפשר מבחינה אסתטית. אין לראות את הכותב רק כמי שמשתדד דברים שנאמרו, שהרי הוא כותב פרק חדש, אבל גם אין לראות בו יוצר של דבר חדש לגמרי, שהרי הוא ממשיך את הסיפור הקודם ומנסה לכתוב לו המשך שיציג את הפרק הקודם כמוצלח ביותר.<sup>20</sup> תיאור זה הוא אחד התיאורים הקולעים ביותר לפעילות מדרשית. המדרש משלים פעמים רבות את הסיפור המקראי בסיפור נוסף, המפרש את שאר הלקי הסיפור באופן המוצלח ביותר. המדרש ממלא את הפערם בסיפור ומשלים אותם.<sup>21</sup> בפעילות המדרשית יש אמנם מאמץ כזה, אלא שבתחילת מהמדרשים, שנדונו לעיל, נראה שהסך המגדיר את הפירוש המוצע כפירוש לסיפור הקודם ולא כפירוש לסיפור אחר, הוא סף נמוך ביותר. המדרש נוטה להרחיב את התחום המוגדר כמקרים קשים, ולצמצם את התחום המוגדר כ'מקרים קלים' לשונים של הפילוסופים של המשפט, כך שתחום דו-המשמעות של הלשון מתרחב והמובן מאליו הופך לאורכב. המודל הפרשני שבנה דבורקין לצורך הייון בשאלה מדוע ועד כמה מותר לשופט להשתמש בשיקולים מוסריים משלו בפרשנות משפטית, מועיל אפוא ביותר לדיון בשאלה שלפנינו. עיקר כוחו של המודל הוא בניסיון לטעון שעמדה מוסרית מחויבת בפרשנות, ושההבנה בין היצוני לפנימי אינה עומדת כאשר המטרה הפרשנית היא הצגת המקסט באור הטוב ביותר.

44. 'עקרון החסד', אינסואיציה נגדית בפרשנות כתבי הקודש  
 הונחה שאפינה את הסעיף הקודם היא שעל מקסט קדוש מופעל עקרון חסד בלתי מוגבל. המחויבות של הפרשן כלפיו היא כך שיואר באור הטוב והמובן ביותר, זאת

20 על דימוי הכתיבה כשרשרת ראה דבורקין 1985, עמ' 228-238.  
 21 לסוג הזה של פירוש באמצעות השלמת הללים בסיפור, או פעמים על ידי הנסחת אלמנטים חדשים ופרטים נוספים לסדקים בסיפור, יש דוגמאות למכביר במדרש האגדה. על כך ראה היימן תשי"ז, פרק ג' ובעיקר סעיף ג'. היימן מציין שבאגדה לתבדל מנספרים התיצונים אין המצאה של סיפורים שלמים וייחוסם ליצבורי העלילה המקראית, אלא בעיקר הוספת פרטים והשלמת עניינים. האנלוגיה של דבורקין ורדש כזו מיוג בעקבות דבריו של היימן. המדרש אינו כותב עוד פרק בסיפור אלא משלים פרטים באותו פרק, ולפעמים מספר אותו מחדש. דוגמה לסיפור כזה, המצוי כבר בספרות התיצונית, הוא סיפורו של אברהם המגיע לתורה באל אחד ומנפץ את פסילי אביו. סיפור זה אינו מצוי במקרא כלל, ותפקידו הוא למלא את החלל הפעור בין הציין המיוצגי הסתמי על אברהם, הוא בנו של תר, ובין הצייון ילך לך מאיצ'ר'. הוספה זאת מנמקת מדוע נבחר דווקא אברהם. השלמת הסיפור המקראי בסיפור פנימי זה הופכת את שאר הסיפור ל'מוצלח יותר', ומבארת אותו באור אחר. הבחירה באברהם בפרשת ילך לך, אינה שרירותית, אלא נובעת מהיותו שולל עמדה ותי. על אופיים המיוחד של הפערם בסיפור המקראי ראה אורבך תשי"ז, עמ' 3-24.

זה צודק? עליו לשנות את מושגי העדק שלך כמתאם למקראות. על עקרון החסד תאמר עמדה כזאת – נכון, צריך אמנם לפרש את הטקסט באור החיוב ביותר, אבל זאת טענה ריקה מוחכין, שהרי אין אנו יודעים מהו חיוב ומהו שלילי אלא מן הטקסט עצמו.

ניתן לומר, שפרשנות כתיב הקודש חצויה בין שתי אינטואיציות המוגדרות על עקרון החסד בפרשנות: העיקרון הטוען שסקסט קדוש דרוש חסד כמעט אין סופי בפירושו, לעומת האינטואיציה המנוגדת הטוענת שסקסט קדוש מחייב לימנעות מוחלטת מהפעלת עקרון החסד, שהרי מהות החסד נקבעת על ידי הטקסט בעצמו. הניגוד בין אינטואיציות אלה תלוי במידת הכלעיונות של הטקסט בעיני הפרשן. השאלה היא האם יש רקע לגיטימי כלשהו שהפרשן יכול להביא לפירוש כתיב הקודש. לפי הטענה השוללת את עקרון החסד בפירוש כתיב הקודש, תהיה התשובה לשאלה זו שאין רקע כזה, משום שכל מידע אנושי כשל ומבטל לעומת התיגלות המכוננת את כל המידע הנכון לפירושו. שאלת הכלעיונות של הטקסט הקדוש, המסתמרת מאחורי הוויכוח הזה, עלתה מפורשות בביקורת של רבי יהודה אלפכר 'למורה נבוכים'. לדעתו של רבי יהודה אלפכר, רשאי היה הרמב"ם לשלול את הגשמות, לא משום שהוא מצא טענות מטאפיזיות נגד הגשמות אצל אריסטו, אלא משום שהתורה עצמה דוחה את הגשמות מפורשות. זאת התמקקה הלגיטימית היחידה לפירוש מספרי של הביטויים המגשימים. ההצעה של הרמב"ם בחלק ב של 'מורה נבוכים' לפיה אילו היתה בידו הוכחה שהעולם קדמון, הוא היה מפרש את התורה כך שהעולם קדמון, כמו שעשה בביטויי הגשמות – היא הצהרה שלדעת רבי יהודה אלפכר מחויבת לאריסטו ולא לתורה.<sup>23</sup> אם יש בידך הוכחה שהעולם קדמון, ובתורה

23 וזה לשונו באיטת קנאות: 'ועוד שיש בו לענין הקדמות שאלו גמצא עליו המופת ברוך לארסטו בחוק ההגיון ומשפטו, היה יכול להוציא מקרא מעשה בראשית מידו פשוט, ופרש על פי הקדמות פרטו, כאשר עשה לענין צלם ודמות מפני שמורה פשוטו על הגשמות, וכן כל מקרא שיבא המופת על הפכו אין שומעין לו כדרכו, מפני שעות נתיב מהלכו יופן כה וכה... ובידוע שאינו דומה ענין הקדמות לגשמות כלל, כי בענין הגשמות יבואו כמה כתובים מכתישים זה את זה, אחד אומר 'ויראו את אלוהי ישראל' וכתוב אחד אומר "כי לא ראוי האדם והחי, כתוב אחד אומר 'יעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' וכתוב אחד אומר 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך...' אבל לענין מעשה בראשית כל הכתובים הם לזה השאר השמים ולשמי ופניהם איש אל אחיו משמר לעומת משמר, וקרא זה אל זה ואמר, הפה ישאו קולם, יורו בנאון ה' כולם, כיון שאמר והיה העולם, ואינו כדאי מופת חכמה יוגית לעקור את הכל שנאמר ונא האות והמופת כי כל מופת שלם צריך עיון גדול, מפני שפעמים יתעורב בו דבר מופת מאותו חכמה שקרינת שנקרא בלשון יון סופיסטיק' והתחבורת אליו יעשה מופת' (אגרות קנאות). האות והמופת האינסופליים מושרים כאן לאות ולמופת שגביב נביא השקר כיון לנסות את ישראל, רק במקום שיש סתירה בכתיבים כמו בשאלת הגשמת האל, ניתן לפרש את שאר הפסוקים על פיהם, שפינויה, במאמר תאולוגי מדיני, בעיקר בפרקים ו וסי', מבקר את הרמב"ם על השימוש בשיקולים חיצוניים בפירושו את המקרא. הוא גם רואה

נראה שהעולם מחודש, עליו לנשוא את ההוכחה. אין אפוא מידע או מקורה חיצוניים רלוונטיים היכולים לשמש קריטריון פרשני לתורה עצמה. שאלת הפרשנות נוגעת כאן בעמדה הדתית של תחושת הפער בין האל לאדם. האם זוהי עמידה מתבטלת השוללת את הרלוונטיות של ההכרה האנושית, או יש כאן מקום לעמדה המאשרת את ההכרה האנושית כחלק מהמערך הפרשני הלגיטימי?<sup>24</sup> במדרשי ההלכה שניתחתו עד כה נראה שהפרשן מאשר שוב ושוב את האינטואיציות המוסריות שלו כמצע משותף לו ולאלי המגהלה. מצע המאפשר לו לעשות את המהלכים הפרשניים שהוא עושה. דינונים הפרשניים השונים לא מצאנו התנגדות עקרונית לטענות – וכי יש לו רשות להכותו', וכי מפני שאכל.../ התנגדות שתתבסס על הדגשת הפער הכלתי ניתן לגישור בין ערכי הפרשן וערכי האל. במדרשים אלה מילטת הנטייה הכרויה של הפרשן לאשר את עמדותיו המוסריות בבואו לקרוא את הטקסט, ולהעניק בכך את מרב החסד לסקסטי. מדרשי ההלכה מניחים את קיומה של אינטוימיות מוחלטת בין הקורא לאל הכותב, ושוללים תחושה של פער עצום ביניהם.

5. ג.דאמר וההבחנה בין חיצוני לפנימי

בפרשנות הרמב"ם את רצון הפרשנים לא לגלות את דבר האל כפי שהוא, אלא לעשות את דביהם לדבר האל. את רבי יהודה אלפכר מצטט שפינויה בקשר לפרשנות בתהילת פרק סו. תביעת המרחק בין הפרשן לאל מבטלת אצל ריה"א את האפשרות של פרשנות, כדבריו בספר הכוזבי: 'הלא אמרתי לך מראש כי ההתבטמות, שיקול הדעת והסכיה בתורה אינם מוליכים אל רצון האלוה. אולם כבר אמרתי כי אין להתקרב אל האלוה כי אם על ידי מצוות האלה בעצמן, כי הוא לבדו יודע שערך ומנות ומקומו כל הקשור בחיובים והאלה...', (כוזבי ג, כג). הדרך אל האלוה נודעת רק מהאלוה עצמו. הפער בין האדם לאל בדיעה זאת נמשך אצל ריה"א במשל בית המרקחת. למה הדבר דומה, לאדם שבא לבית מרקחת לקחת סמים לרפואתו, לשם כך הוא חייב לזכות ברוקח ולא – סופו שלא די שלא יבייא אלא גם יזיק לעצמו. גישה זאת מחייבת את ריה"א להבין את תורה שבעל פה במושגים של התגלות. בתנאור הסנהדרין הוא אומר: 'ודבק בהם הענין האלוהי ללא כל ספק, אם דרך נבואה או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה. כמו שהיה הדבר כל ימי בית שני... כך נתחייבו במצוות מגולה ופורים ובמצוות תנוכה ויכולו לבדו 'צונו' על מקרא מגילה ולהוליק נר תנוכה ולגמור את חוללי' (כוזבי ג, לט). תפיסת התורה שבעל פה אצל ריה"א, השוללת פרשנות וסבחה בהרבת הלכה, נסמכת על עמדתו הכללית ביחס לדרך אל האל, ולפער המתוחי יסדה הכותב (הרוקח) הפרשן (החולל). פרשנות היא בלתי אפשרית כעמדת דתית, כאשר היחס שבין המצוות למצווה מתואר כבלתי ניתן לגישור, אלא כבידור, והדרך לאלוהים מקורה בדבר אלוהים בלבד. השוואה מושיגת מעניינת בין פרשנות כתיב קודש לפרשנות התוקה בנקודות אלה, ראה לוינסון 1988.

בסעיף הקודם עסקנו בניסיון לדחות את ההבחנה בין פנימי לחיצוני לאור עמדתו

אינו יכול להבחין בין פירוש ליישום, ואילו השופט אינו מסוגל להתנתק מהחיפוש אחר העבר. הקושי שבהבחנה בין פנימי לחיצוני נעוץ אפוא, לפי גדאמר, בקושי שבהבחנה בין שני שלבי הפירוש שהציעו בטי והירש – שלב הפירוש ואחריו שלב ההערכה והיישום. נוסף לכך, חשוב להדגיש שאצל גדאמר מרכיב המסורת בהתניית הפירוש הוא משמעותי ביותר. השופט קורא בתוך מסורת ארוכה של פירוש. ולכן קשה להפריד בין מה שמוסיף הפרשן לסקסט, לבין אותו מרכיב בפירוש הקשור בקשר של מסורת אל הסקסט עצמו.<sup>27</sup>

אין להסיק מכך, שלדעת גדאמר תהליך הפירוש הוא השלכה של דעות הפרשן על סקסט הנעשית ללא כל קדיסריון לדהייה או לקבלה של פירוש. הפרשנות נעשית בתוך מסורת נתונה שלה קריטריונים פנימיים לקבלה ולדהייה של פירושים. מסורת זאת מנסה להגיע למיוזג אופקים עם העבר, דהיינו להבין את הסקסט מתוך מובנהו, ולא רק להשליך את מובנהו על הסקסט. אך מכל מקום, שחזור כוונת הסקסט אינו יוצר הבנה שלו, ואכן, הגישה ההרמנויטית התמקדה במושג ההבנה ולא במושג הדיעה. מה שיוצר הבנה, הוא ביסודו תהליך של תרגום ולא תהליך של גילוי. לפיכך הבחנה חדה בין חיצוני לפנימי אינה קיימת, משום שלא קיימת נקודת תצפית בלתי תלויה על הסקסט, אשר ממנה אפשר לשפוט מה פנימי ומה חיצוני. השאלה, אם הקורא או הפרשן משליך משלו על הסקסט, או קורא רק מן הסקסט עצמו, היא דיכוטומיה שאין לה מקום במבחן התיאור הפנומנולוגי של תהליך הפרשנות.

גישה זאת, המבקרת את מושג הסקסט כשלעצמו, זכתה לניתוחים קיצוניים יותר משל גדאמר, אחת מהעמדות הללו גורסת שרק על ידי ניתוח התגובות של הקורא לסקסט אפשר לתת לו משמעות. אין לדבר על סקסט כשהוא לעצמו אלא על מכלול התגובות שהוא יוצר אצל קוראים, וכדי לחשוף ולמצוא את משמעותו צריך לנתח את האופן שבו מגיבים אליו קוראים. עמדה זאת היא פסיכולוגיסטית יותר מעמדתו של גדאמר, והיא מעבירה את מוקד הדיון מעולמו הפנימי של הכותב לעולמו הפנימי של הקורא, ובמקום להתמקד בכוונת הכותב בפירוש, היא מתמקדת בכוונת הקורא בפירוש. פה כבר לא קיימים אותם הגבלות של מסורת ומיוזג האופקים שהציב גדאמר לפירוש. וולפג איור, שהוא מן המייצגים הבולטים של עמדת יתגובת הקורא, גורס שהסקסט הוא מעין סכמה שאותה משלים הקורא תוך כדי קריאה.<sup>28</sup> הפרשנות של הקורא אינה מתבצעת רק בסוף הקריאה, אלא הקריאה כולה היא רצף של פירושים ושל ציפיות שאותם מפתח הקורא תוך כדי הקריאה. במשך הקריאה הקורא משנה את ציפיותיו ונאבק בקונבנציות הקריאה בתו הוא

<sup>27</sup> על כך ראה גדאמר 1975, עמ' 4–293.

<sup>28</sup> איור 1987.

של דבורקין, עמדה הדוגלת בפירוש המציג את הסקסט כאור השוכן ביותר. עמדה אחת, המבטלת הבחנה חדה כזאת, היא עמדתו של גדאמר, אך השיקולים המניחים את השניים הם שונים. כפי שהתגשנו לעיל, ההבחנה בין פנימי לחיצוני מבוססת על הבחנה אחת בין שני שלבים בפירוש, הבחנה שאותה פיתח הירש. השלב הראשון הוא שלב ההסבר, בשלב זה הסקסט מובן כמובנהו שלו ולאחר מכן מתפרש על ידי תרגום לשפת הקורא. השלב השני הוא שלב ההערכה, שלב שבו הסקסט מיושם וגם מוערך. את ההבחנה הזאת גדאמר תוקף כבטלה באופן פנומנולוגי. הסיבה לכך נעוצה בשרשרת ההיסטורית שהפרשן הוא חלק ממנה. אגהנו קוראים בתוך מסורת של קריאה המכתיבה את עמדתנו, ולכן הניסיון לשחזר את הכוונה המקורית כמובנהו הטקסט בלבד הוא בלתי אפשרי.<sup>29</sup> דהיינו, אותו שלב שתיאר הירש כשלב הראשון של הפרשנות אינו קיים בנפרד מהשלב השני. איך יכול שלא לקרוא את הסקסט מתוך מסען ערכי מסוים שהוא יתורו להבנתן העצמית. התגובה שהסקסט מעורר בקורא. היא היוצרת את המשמעות של הסקסט, והיא משתנה מקורא לקורא. מה שצד את עינו של קורא בתקופה מסוימת, לא יצור את עינו של קורא בתקופה אחרת. הניסיון לתאר את היחס בפירושים כיחס בין הסריבייקט-הפרשן לבין האובייקט המוטל לפניו לחשיפה אינו תואם את הפנומנולוגיה של הפירוש. הטענה של גדאמר היא שלא קיימת נקודת תצפית ניטרלית ובלתי תלויה בקריאת סקסטים בחשיפת משמעותם. וזאת, לא רק מפני שלא ניתן להשיג בפועל נקודת מבט משוחררת כזאת, אלא מפני שבנקודה ריקה כזאת לא ברור אם לסקסט תהיה משמעות כלשהי. המשמעות של הסקסט אינה גלומה בו ומחכה לחשיפה. היא נוצרת רק במפגש שבין הקורא לסקסט.

גדאמר ואחרים מנסים להרחיב את הטענה הזאת מעבר למדעי האדם אל מדעי הטבע. גם שם לרעתם אין נקודת תצפית בלתי תלויה, אולם הפרדיגמה לתופעה זאת היא בסקסטים משפטיים, ספרותיים והיסטוריים.<sup>26</sup> הפרדיגמה של פירושות משפטית חשובה לגדאמר משום שדווקא שם הוא רואה בצורה ברורה את חוסר ההבחנה בין יישום לפירוש. התיאור של בטי מבחין בין ההיסטוריון של המשפט לבין השופט. לפיו, ההיסטוריון מברר את הכוונה הראשונית של החוק, ולאחר מכן בא השופט ומיישם אותה. תיאור זה אינו נכון לשני הכיוונים. שכן, ההיסטוריון

<sup>25</sup> התאוריה ההרמנויטית הבללית מוצגת בספרו של גדאמר 1975. הטענות המובאות בשמו של גדאמר בפרק זה מרכוזות בעמ' 360–380. דיון בהיך ומקוף על הוויכוח בין הירש לגדאמר ראה דווי 1982, עמ' 1–72.

<sup>26</sup> על העתקת המהלך ההרמנויטי מתחום מדעי הרוח אל מדעי הטבע ראת קין 1970. הטענה של קין כי לא קיימת נקודת תצפית בלתי תלויה לאישור תאוריות ולחזיתן שימשה השראה להכנסת המעגל ההרמנויטי אל תוך מדעי הטבע. עוד על כך ראה הירש 1979, חלק 3.

המודל שאנו עוסקים בו מבטל את ההבחנה בין פנימי לחיצוני לא על רקע הניסיון לפרש את הטקסט באור המוצלח ביותר, אלא על רקע הניסיון לבטל את הטקסט כאובייקט הגנון לגילוי. העיקרון המשותף לכל הגרסאות של המודל הוא הפיכת תהליך הקריאה מתהליך ניירי לכיכול לתהליך שבו נוצרת אינטראקציה בין מערכות המושגים של הקורא לבין אלה של הטקסט. בכך תורם מודל זה תרומה גדולה להבנת הריאה העצמית של הפרשנות המדרשית, המבוססת בתחילה על תפיסת הטקסט כסקסט פתוח ולא כמוצר מוגמר. התנון לגילוי:<sup>31</sup> הגרסאות השונות של המודל הן מספקות כולם סיוגים להתחנה חדה בין פנימי לחיצוני, כאשר ההבדלים ביניהן מתמקדים בעצם בפרופורציות שבין מה שנחשב פנימי למה שנחשב חיצוני. מודל זה מעלה אפוא את האפשרות להתניח אל הטקסט לא כאל אובייקט סגור הנתון לגילוי, אלא כאל סקסט שתמשמעות שלו נוצרת במעשה הפירוש. עמדה זאת מוליכה אותנו אל השאלה כיצד רואים החכמים עצמם את הטקסט העומד לפניהם לפירוש. האם הם רואים אותו כמוצר מוגמר שמעשה הפרשנות חושף את המשמעות הטבועה בו, או שממשמעותו נוצרת באמצעות מעשה הפירוש? לאורך הצגת המודלים נעבור לתיאור קצר של ראיית החכמים את עצמם כפרשנים. כאן אל לנו לצפות למשנה סדורה. במאמי חזיל קיימים מתחים פנימיים בשאלות היסוד של הפרשנות, שאלות כמו: מהו מעמדם של הפרשן, מהו יחסו למסורת ועד כמה היא מכתובה את מהלכיו הפרשניים, מהי ראיית הטקסט, ועד כמה כוונת המחוקק, נותן-ההזרה, רלוונטית לפרשנות הלכתית. כמו כן, רפלקסיה, במובן הפילוסופי של המילה, דהיינו דיון שיטתי בבעיות של פרשנות, לא קיימת במדרש ובפילוסופיה של המילה, רוב האמירות הכלליות על פרשנות, הנאמרות על ידי החכמים, והיא זרה לדרכו. רוב האמירות הכלליות על פרשנות, הנאמרות על ידי החכמים, נאמרות כחלק מפרשנות לפסוק זה או אחר, דהיינו כחלק מדרשה. החכם אינו ניתק מן הטקסט שעומד לפניו, גם כאשר בפיו אמירה כוללת יותר על הפרשנות בכללה, דיון שיטתי, כאמור, לא קיים. אבל התבטאויות שיש בהן רפלקסיה עצמית על הפרשנות מצויות גם מצויות.

6. דימויים שונים ליוסי פרשן – סקסט וקיומה של מולוקת

ברפלקסיה העצמית של החכמים קשור עדיין התפיסה הפרשנית הגורסת שבהתגלות כאשר באותו הקשר יש כמה תאוריות המתאמות לאותם נתונים. אולם גם או הטקסט, כאמור, מהווה סכמה, הוא מעביר את תוקפו ויוצר אילוצים על הקריאה, אך שגם בקריאה כזאת אין ספק שלקורא יש תרומה ניכרת ביצירת המשמעות.

31 אספה ביהודה על עמדה זאת ראה הדסמן 1976.

מחויק לגבי הטקסט. לפי גישה זאת אמנם קיים סקסט כלשהו העומד לצדו, אולם הוא רב פנים ופרשנותו נעשית בתהליך של שינויים בריבוי הפנים שלו תוך כדי קריאה. עמדת תגובת הקורא נתקלת בקושי מסוים, משום שאם היא גורסת, שהמשמעות היא עניין שתקורא יוצר בתגובה לסימני חזיון על הנייר, מבין לו אפוא הסכמה או החומר הטקסטואלי הבלתי תלוי המכתוב את כיוונו התגובה שלו? מענה זאת מביאה את פיש לציטטה רלטיביסטית יותר של הפרשנות. הוא מוצע שגם הסכמה הזאת היא למעשה מיתוס של אובייקטיביות.<sup>32</sup> כלומר, אין סקסט שמשורר מפרשנות. השאלה היא מהו הקריטריון לא רק לפירוש טוב ומוצלח לעומת פירוש מוצלח פחות, אלא מהו הקריטריון הקובע שיש לפני פרשן סקסט? במילים אחרות, מה מבדיל בין פעולה של פרשנות לפעולה רגילה של כתיבה. לדעת פיש, הדבר היחיד שמכתיב את הפרשנות הוא הקהילה הפרשנית שבה גדל הקורא וממנה ספג את כיווני הפירוש שלו. הפרשנות אינה תלויה בסקסט עצמו אלא בקהילה פרשנית היצנית המכתיבה את השאלות ואת גורמות הפירוש. הפרשנות הופכת משום כך לשאלה מוסדית של כוח. מיזי הקבוצה המכתובה את האסור והמוותר? איזה פירוש הוא הפירוש המאפשר למורה לקבל משרת הוראה? מי יושב באותם מקומות הדוחים או מקבלים מאמרים לפרסום? הגבלות לאפשרי וולאי-אפשרי בפרשנות אינם מוחלטים על ידי הטקסט עצמו, אלא על ידי גורמים חברתיים אחרים. ניתן לומר אפוא, שאותו פירוש עצמו יכול להיאמר בידי אדם שיצא לו שם כצדק וכתלמיד חכם, או בידי אפיקורס, אבל פירוש של התלמיד חכם הוא זה שיתקבל, משום שהוא נתמך בידי מערכת מוסדית המכתיבה את האפשרי בפרשנות.<sup>30</sup>

29 פיש 1980.

30 על תגובת הקורא, ראה הומופיקנס 1980. הבעיה העיקרית בעמדה הפרשנית של פיש היא בשענה זיכל-פרשנות. כמוכן, יש בטענה זאת מן האמת. בפילוסופיה של המדע ישענו רבים שגם אותן עובדות גולמיות הנראות במעבדה הן תלויות פרשנות, והמרחק בין תאוריה לבין אותן עובדות הוא קטן יותר ממה שנלמה. הדבר נכון גם לגבי פירוש של סקסט. ההחלטה שמה שעומד לפני סקסט הוא מילה, ולא סימנים משונים חסרי פשר, גם היא אינה עובדה בלתי תלויה אם אנו מתכוונים בביטוי 'עובדה בלתי תלויה' לאותו דבר הכופה עצמו עלינו ללא כל ידיעה מוקדמת, כמו שישענו אמפיריציסטים על נתוני החושים. ההבנה שמה שעומד לפנינו הוא מילה ולא משהו אחר היא תלוית נקודת תצפית. היה אפשר לומר על סקסט שהוא כלל אינו סקסט, אילולא היינו מעורים במוסכמות חברתיות מסוימות. ניתן לומר, שתגובות הטכסיים ביותר של פירוש – דהיינו, הזכרה שמה שעומד בפנינו הוא סקסט – היא תלויה בנקודת תצפית, אולם מה שמוסכם בין כל אותם שותפים בתקשר מסוים, הוא כבר בגדר עובדה. למשל, כל דוברי העברית יהיו שלפנינו עומדת מילה. הטענה זיכל-פרשנות תהיה מעניינת במיוחד, כאשר אותם נתונים ראשוניים מוסכמים יהיו ניתנים לפירושים שונים, ולא תהיה ביניהם הכרעה ברורה גם באותו הקשר. את המסקנה זיכל-פרשנות, או את הטענה שכל דבר הוא תלוי פרספקטיבה, יש לקבל אפוא תוך הסתייגות: היא נכונה בכל מצב, אך נשאלת השאלה מתי היא יוצרת הבדל משמעותי. נקודת התצפית מכתובה את הפרשנות רק



יש משמעות אחת נתונה שעל הפרשן להשפה והיא היא כוונת הקב"ה בניסיון לתת משמעות ולגיטימציה לתופעה של מחלוקת, ובניסיון לנטרל את מקומה של הנבואה כטכניקה פורשנית. הלגיטימציה למחלוקת מעוגנת בתפיסות מסוימות המייחסות ריבוי משמעותות להתגלות עצמה. הנטרול של הטכניקה הנבואית כיוך לעתים בתפיסת הכוונה הראשונית של האל ללא דילוגים בפרשנות. שני גורמים אלה הורבים ליצירת תפיסה פרשנית שלפיה הדרשן אינו חושף משמעותות נתונה וקבועה, אלא מכונן אותה במעשה הפרשנות מתוך ברידה בין אפשרויות מרובות וללא תלות במגבלות של גילוי כוונה ראשונית מחייבת. מגמות אלה בתפיסת המדרש זכו לדיון נרחב על ידי חוקרים שונים, ועיסוק ממצה בשאלה מחייב דיון שהיא מעבר למסורת החיבור.<sup>32</sup> כמו כן, לשאלות אלה היסטוריה ארוכה ומרתקת ברפלקסיה של בעלי הלכה במי הביניים ובעת החדשה לגבי מושג האמת של ההלכה, לגבי המשמעות של סמכות הפרשן ולגבי היחס לשאלת הכוונה. בצונו להציע בקצרה וברזוגמאות ספורות את הקווים המרכזיים העולים מן החומר המדרשי, ובעיקר לעסוק ביחסם של קווים אלה לבניית היחס שבין פנימי והיצוני בפרשנות.<sup>33</sup>

המאמץ לספק צידוק לקיומן של שתי דעות הפוכות ובכך להגן על המסורת מפני ספק סעוּת, ומפני ערעור סמכותה בעקבות קיומה של המחלוקת, יוצר עמדה רדיקלית הגורסת ריבוי משמעות ראשוני של הטקסט ומשחררת את הפרשן מהניסיון לגלות בו כוונה אחת מחייבת. דוגמה לביטוח קדום מעין זה מצוי בתוספתא: 'שלא יאמר אדם בדעתו הואיל ובית שמי מטמין ובית הלל מטהרין, איש פלי אוסר ואיש פלי מתיר, למה אני למד תורה מעתה, ת"ל "דברים" "הדברים", "אלה הדברים", כל הדברים נתנו מרועה אחד, אל אחד בראו, פרנס אחד נתנו, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו, אף אתה עשה לכן חרדי חרדים והכניס בה דברי שמי דברי בית הלל, דברי המטמין ודברי המטהרין (תוספתא, סוטה ג, יב).

הצידוק למחלוקת הוא בריבי הפנים של ההתגלות: כל הדברים ניתנו מרועה אחד. התשובה למטבתו של הלומד, הטוב שאין טעם בלימוד משום שקיימות מחלוקות ואין באפשרותו להעמיד דברי תורה על דיוקם, היא שהתגלות עצמה אינה חריגה משמעות. תופעת המחלוקת אינה נעוצה בחוסר האפשרות לגלות את הכוונה החד משמעית של הכתובים, או בהיחלשות משלב במסורת שבו היו הדברים חתוכים. המחלוקת נעוצה בריבי הפנים של ההתגלות עצמה. הדרשה המופיעה בשם רבי אליעזר בן עזריה כגונסתא מבטאת את העמדה שאין להסיק במצב של מחלוקת כי אחד הצדדים בוודאי טועה – מסקנה שהייתה לגיטימית אילו דיברנו על התגלות חתוכה – אלא כולם ניתנו מרועה אחד. התפיסה הנובעת

אולי אפשרי  
התגלות על ידי הכרעה ובריחה מתוך ריבוי משמעות ראשוני. תפיסה זאת מופיעה במאמרו המפורסם של רבי ינאי: 'אמר רבי ינאי, אילו נתנה התורה חתוכה לא הייתה לרצל עמידה, מה טעם ויודב ה' אל משה', אמר לפניו, רבונו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו 'אחרי רבים להטות', רבו המוכיח זכו רבו המחייבין חייבו, כדי שתתא הנורה נדרשת מי"ט פנים ממה ומי"ט לפניו סתור, מגין ודגלו, וכן הוא אומר "אמרות ה' אמרות סתורות כסף צרוף בעליל לארץ מוֹקֵק שבעתים", ואומר "מישרים אהבך" (ירושלמי, סנהדרין ג, ב כב ע"א).<sup>34</sup> התורה לא ניתנה חתוכה, יש בה מי"ט פנים סתור ומי"ט פנים שמא. הפרשן אינו מכונן את דעתו כלפי הכוונה הבלעדית החבויה בטקסט, לא רק מפני שזו אינה רלוונטית, לאחר שיצאו הדברים מפני אומנם, אלא מפני שגם בנתניתו אין בו טקסט ולגלות את חתוכה. הפרשן אינו מחויב לשקף את הכוונה היחידה של הטקסט ולגלות את ההלכה שכבר הוכרעה בבית דין של מעלה באמצעות פרשנותו. ההפך הוא הנכון – מעשה הפרשנות הוא מעשה של הכרעה ולא של חשיפה. המדיניות הפרשנית הזאת מקנה לפרשן חירות המשמשת לו כבסיס.<sup>35</sup> אמירה קיצונית ומאחרות יותר ביחס לתפקידו המכוון של הפרשן מופיע בשם רבא: 'אמר רבא כמה טפשיא שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גבאי רבה. דאילו בספר תורה כתוב ארבעים, ואחו רבנו בצרו חדא' (בבלי, מכות כב ע"ב). המיפשות שבנוהג 'שאר אינשי' נובעת מחוסר הכרה בעליונות של הפרשן, עליונות שרבא מדגים אותה בכך שכתורה נאמר 'ארבעים יכונו', ואילו החכמים באו והפתיתו מכה אחת מן הארבעים. מאמר זה מודע למהפך הפרשני שמתחולל בפירוש הביטוי

עוד ראה שיר השירים רבה ב, ד; במדבר רבה ב, ג; מדרש תהילים יב, ד מדר' בוכר, עמ' נז; מסכת סופרים טו, ה מדר' היגער, עמ' 287; פיקאח רבתי כא, מדר' איש שלום, עמ' קא. חשוב לצייט שדב"ר של רבי ינאי נסמכו למשמעות העוסקות במציאת זכות ביניי בנשות משניות א וב סנהדרין פרק ב. בהלכה א בירושלמי נאמר בשם רבי יוחנן: 'כל שאינו יודע לדון את השרץ, לשחרו ולטמאו, ק' פעמים אינו יכול לפתוח בכותל'. יכולת התמרון הבלתי מוגבלת, והעובדה שהתורה ניתנה לא חתוכה, מאפשרים את מציאת הזכות ביניי בנשות. בעריכת הירושלמי קושר העורך את דבריו של רבי ינאי, שום למעשה ודרשה על הפסוק – 'אמרות ה' סתורות', לשיקול מוסרי כולל של הצלת נפשות. הצלה המסתעפת ביכולתו הפרשנית המופלגת של הדיין ובפתיחות העקיבנית של הכתוב. הדיין של חוסר החתוך של הטקסט וריבוי המשמעות שבו מובא פה בשמו של כותב הטקסט – הקב"ה, כוונתו, לפי המדרש, הייתה לכלול את הדעות השונות לכאן ולכאן, דבריו של רבי ינאי נסמכים למשנה ב ולא למשנה א, אף שבאופן עקרוני נראה שהם המשך לדיון התלמוד במשנה א, וכן הם קשורים למאמר במשנה ודיני נפשות פותחין לכותל. על משנה ב' עצמה אין בתלמוד הירושלמי דיון ענייני, ודברי רבי ינאי נסמכים להלכה זאת.

34 עוד ראה שיר השירים רבה ב, ד; במדבר רבה ב, ג; מדרש תהילים יב, ד מדר' בוכר, עמ' נז; מסכת סופרים טו, ה מדר' היגער, עמ' 287; פיקאח רבתי כא, מדר' איש שלום, עמ' קא. חשוב לצייט שדב"ר של רבי ינאי נסמכו למשמעות העוסקות במציאת זכות ביניי בנשות משניות א וב סנהדרין פרק ב. בהלכה א בירושלמי נאמר בשם רבי יוחנן: 'כל שאינו יודע לדון את השרץ, לשחרו ולטמאו, ק' פעמים אינו יכול לפתוח בכותל'. יכולת התמרון הבלתי מוגבלת, והעובדה שהתורה ניתנה לא חתוכה, מאפשרים את מציאת הזכות ביניי בנשות. בעריכת הירושלמי קושר העורך את דבריו של רבי ינאי, שום למעשה ודרשה על הפסוק – 'אמרות ה' סתורות', לשיקול מוסרי כולל של הצלת נפשות. הצלה המסתעפת ביכולתו הפרשנית המופלגת של הדיין ובפתיחות העקיבנית של הכתוב. הדיין של חוסר החתוך של הטקסט וריבוי המשמעות שבו מובא פה בשמו של כותב הטקסט – הקב"ה, כוונתו, לפי המדרש, הייתה לכלול את הדעות השונות לכאן ולכאן, דבריו של רבי ינאי נסמכים למשנה ב ולא למשנה א, אף שבאופן עקרוני נראה שהם המשך לדיון התלמוד במשנה א, וכן הם קשורים למאמר במשנה ודיני נפשות פותחין לכותל. על משנה ב' עצמה אין בתלמוד הירושלמי דיון ענייני, ודברי רבי ינאי נסמכים להלכה זאת.

אולי אפשרי  
התגלות על ידי הכרעה ובריחה מתוך ריבוי משמעות ראשוני. תפיסה זאת מופיעה במאמרו המפורסם של רבי ינאי: 'אמר רבי ינאי, אילו נתנה התורה חתוכה לא הייתה לרצל עמידה, מה טעם ויודב ה' אל משה', אמר לפניו, רבונו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו 'אחרי רבים להטות', רבו המוכיח זכו רבו המחייבין חייבו, כדי שתתא הנורה נדרשת מי"ט פנים ממה ומי"ט לפניו סתור, מגין ודגלו, וכן הוא אומר "אמרות ה' אמרות סתורות כסף צרוף בעליל לארץ מוֹקֵק שבעתים", ואומר "מישרים אהבך" (ירושלמי, סנהדרין ג, ב כב ע"א).<sup>34</sup> התורה לא ניתנה חתוכה, יש בה מי"ט פנים סתור ומי"ט פנים שמא. הפרשן אינו מכונן את דעתו כלפי הכוונה הבלעדית החבויה בטקסט, לא רק מפני שזו אינה רלוונטית, לאחר שיצאו הדברים מפני אומנם, אלא מפני שגם בנתניתו אין בו טקסט ולגלות את חתוכה. הפרשן אינו מחויב לשקף את הכוונה היחידה של הטקסט ולגלות את ההלכה שכבר הוכרעה בבית דין של מעלה באמצעות פרשנותו. ההפך הוא הנכון – מעשה הפרשנות הוא מעשה של הכרעה ולא של חשיפה. המדיניות הפרשנית הזאת מקנה לפרשן חירות המשמשת לו כבסיס.<sup>35</sup> אמירה קיצונית ומאחרות יותר ביחס לתפקידו המכוון של הפרשן מופיע בשם רבא: 'אמר רבא כמה טפשיא שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גבאי רבה. דאילו בספר תורה כתוב ארבעים, ואחו רבנו בצרו חדא' (בבלי, מכות כב ע"ב). המיפשות שבנוהג 'שאר אינשי' נובעת מחוסר הכרה בעליונות של הפרשן, עליונות שרבא מדגים אותה בכך שכתורה נאמר 'ארבעים יכונו', ואילו החכמים באו והפתיתו מכה אחת מן הארבעים. מאמר זה מודע למהפך הפרשני שמתחולל בפירוש הביטוי

אולי אפשרי  
התגלות על ידי הכרעה ובריחה מתוך ריבוי משמעות ראשוני. תפיסה זאת מופיעה במאמרו המפורסם של רבי ינאי: 'אמר רבי ינאי, אילו נתנה התורה חתוכה לא הייתה לרצל עמידה, מה טעם ויודב ה' אל משה', אמר לפניו, רבונו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו 'אחרי רבים להטות', רבו המוכיח זכו רבו המחייבין חייבו, כדי שתתא הנורה נדרשת מי"ט פנים ממה ומי"ט לפניו סתור, מגין ודגלו, וכן הוא אומר "אמרות ה' אמרות סתורות כסף צרוף בעליל לארץ מוֹקֵק שבעתים", ואומר "מישרים אהבך" (ירושלמי, סנהדרין ג, ב כב ע"א).<sup>34</sup> התורה לא ניתנה חתוכה, יש בה מי"ט פנים סתור ומי"ט פנים שמא. הפרשן אינו מכונן את דעתו כלפי הכוונה הבלעדית החבויה בטקסט, לא רק מפני שזו אינה רלוונטית, לאחר שיצאו הדברים מפני אומנם, אלא מפני שגם בנתניתו אין בו טקסט ולגלות את חתוכה. הפרשן אינו מחויב לשקף את הכוונה היחידה של הטקסט ולגלות את ההלכה שכבר הוכרעה בבית דין של מעלה באמצעות פרשנותו. ההפך הוא הנכון – מעשה הפרשנות הוא מעשה של הכרעה ולא של חשיפה. המדיניות הפרשנית הזאת מקנה לפרשן חירות המשמשת לו כבסיס.<sup>35</sup> אמירה קיצונית ומאחרות יותר ביחס לתפקידו המכוון של הפרשן מופיע בשם רבא: 'אמר רבא כמה טפשיא שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גבאי רבה. דאילו בספר תורה כתוב ארבעים, ואחו רבנו בצרו חדא' (בבלי, מכות כב ע"ב). המיפשות שבנוהג 'שאר אינשי' נובעת מחוסר הכרה בעליונות של הפרשן, עליונות שרבא מדגים אותה בכך שכתורה נאמר 'ארבעים יכונו', ואילו החכמים באו והפתיתו מכה אחת מן הארבעים. מאמר זה מודע למהפך הפרשני שמתחולל בפירוש הביטוי

בתפיסה הפרשנית של מגילות מדבר יהודה אנו מוצאים ניגוד גמור לעמדות אלה של המדרש, ניגוד המלמד על האופי המחדש של התפיסה הפרשנית שבה אנו עוסקים. ניגוד זה עולה הן ביחס למחלוקת והן ביחס למקומה של הנבואה בפרשנות בקרב כתות מדבר יהודה, כפי שצינו חוקרים שונים, הפשרים ומגילת המקדש אינם מציגים ריבוי דעות פרשניות, אלא פירוש אחד – אחד ומוחלט. גילוי המשמעות המוחלטת נעשה באמצעות פרשנות מעין נבואית, ולא באמצעות מאמץ אנשי פרשני רגיל. הכול בשמים – גם תהליך הפירוש עצמו, ולא רק התוצאה בין פירושים שונים. האופי הנבואי של הפירוש תואם את האופי המוחלט הנדרש ממנו, ואת העדרה של קרדיפיציציה של מחלוקת בסקסטים הללו, סקסטים שלעולם לא יופיעו בהם שתי דעות הלוקות הסמוכות זו לזו על פסוק אחד.<sup>39</sup> הרפלקסיה של החכמים מבארת את היחידות המופלג שלהם בתורת הפרשנות של כתבי הקודש ואת היחידות באופן שבו נמסרה פרשנותם – כאוסף של מחלוקות פרשניות על אותם כתובים.

העמדה המדרשית מערערת אפוא את הגישה הרוואה בתפקיד של הפרשן מגלה בלב, ודואה בטקסט – אויביקס בוד, הניתן לגילוי ולדיעה. אולם כאן יש להבחין מספר הבנות בין עמדת החכמים לעמדה הגאומריאית ולעמדות אחרות, עמדות שניפצו מכיוונים שונים את מושג הטקסט כאויביקס בלתי תלוי וניתן לגילוי. הטענה המרכזית של גדאמר נגד החיפוש אחרי כוונת המחבר הייתה קיומם

מצטמצם בעניינים שבחלכה. הודדה, שלכאורה אומרה לאחוז את הפרשן בבואו לסקט קודש, מתחלפת בתודעה של פרשן, שלפיה התובנה ניתנו לו מפני עליון לדרוש בהם וליצור מוחכם. למפרע יעסיק הקביה בדבריו כתיאור תורה של מעלה. מקורות נוספים על שקב"ה גורס הלכה משמם של חכמים ראה בבלי, גיטין ו' ע"ב; במדבר רבה ט, ז; ותנומא, שמות ת. הסכמת הקביה עם קביעתם של בית דין של משה תובא במקשר של קידוש תהודש בכמה מקורות. על כך ראה ירושלמי, ראש השנה א, ג, ז' ע"ב; פסיקתא דרב כהנא תהודש מהודות מגילת המקדש, 102; מדרש תהלים ד, ז; שמות רבה ט, כ; דברים רבה ב, יד.

דחינו זה אומר כך וזה אומר כך, או שני פירושים שונים לפסוק, הסמוכים זה לזה. הרעיון של מחלוקת זו לאופי המחלט של הפרשנות. נוסף לכך פרשנות זאת משוייבת לעתים, כמו במגילת המקדש, לתוך הטקסט עצמו, כאילו הייתה זאת מחלוקת ממש. אופי הפרשנות הוא אפוא אופי נבואי המכוון לדעת עליון. על כך ראה דבריו של דיין במגילת המקדש א, עמ' 298-303. בפשרים הטענה היא שברוח הקודש נגלה הפשר לפותר הפשרים. את פשר התקן יודע הפותר יותר ממה שידע אותו הבקוק עצמו, שיבא ולא ידע מה ניבא. כך מתואר מורה הצדק בפשר חבקוק, כי איש אשר הדיעו אל את כל דברי עבדי הנביאים' (מגילת פשר חבקוק, מהד' ניצן, 7, 4-5) ובמקום אחר: 'עתה אל בלבו דעה לשפור את כול דברי עבדי הנביאים אשר בידם ספר אל את כל הנאות עמו (שם, 7, 17). על האופי הנבואי של גילוי הפשר ועל הסכנתה הנבואית שבגילוי זה: ראה 1971, עמ' 183, 185. מאמר על 'דרוש התורה במגילות הגנוזות ועל אופי הנבואה בארמית הימים. שיבאר את הכתובים והוא דומה למשה, ראה וידד 1953; באומרטן 1977, עמ' 13-35.

'ארבעים יכנו', ובנוסף למודעות זאת, הוא גוזר את מעמדו העדיף של החכם על הספר מתוך תוכנה, שכוח יצירתו מכריע גם את המילה הכתובה.<sup>36</sup> דימויים אלה מצביעים על כך, שכונת המחוקק אינה מכתבה את הקריטריון לאמיתות ולשקיות של הפירוש, זאת מפני שאין בנמצא כוונת חתוכה כזאת. היחס לכוונת הקביה כלא דילוונימית בפירוש ההלכה בא לידי ביטוי במאמרים שונים, המלמדים על כך שהקביה קובע את ההלכה למפרע על פי ההולדת הפרשנים, ולא התפרך. אין בהם טענה שאין כוונה חתוכה מלכתחילה, אלא שגם אם יש כוונה כזאת, היא בסלה למול המסקנה הפרשנית. תפיסה זאת, הגורסת שאין כוונת המחבר רלוונטית למעשה הפרשנות, קשורה בניסיון לנטרל את התבואה שכסניקה פרשנית שבה מושגת גישה בלתי אמצעית לכוונת הקביה בתורה. בסיפור המפורסם על תגורו של עכנאי ניתן לראות שכונת הקביה אינה רלוונטית להכרעה ההלכתית בין החכמים והחלוקים. הקביה, המנסה להכריע בבת קול במחלוקת שבין רבי אליעזר לחכמים, נדחה על ידי רבי יהושע בטענה שבתורה עצמה נכתב תהליך אחר להכרעה, הכרעה על פי רוב. המיטוי לא בשמים היא, מכונן את חוסר הרלוונטיות של כוונת המחוקק בכל הנוגע לפרשנות הלכתית.<sup>37</sup> כאשר המחוקק עצמו מביא עדות על כוונתו, היא אינה מתקבלת, והוא מסכים לכך שאין הוא צריכה להתקבל. מאמרים, המתארים את הקביה עוסק בדברי החכמים, ומכריע הלכה לפיהם, מצביעים על אותו קו.<sup>38</sup>

אך הרי...  
הרי אין...

הרי אין...

36 דימוי נוסף, הקיים ביחסי סקס-פרשן, מצוי במאמר הבא: '... אמרת לו, בני, וכי יש לנו אילו מדר סיני, והלא איננו אלא מתוך משנת חכמים. אלא כשנתן הקביה את התורה לישראל, לא נתנה לתן אלא כחשן לעשות מתן סולת. וכפשתן לעשות למנו בגי' (סדר אליהו זוטא ב, מהד' איש שלום, עמ' 172). לעומת הדימוי של התורה כחומר גלם או כחתימה רבת פנים ש'לפניו תיאור אחר המופיע בספרא: "בחד סיני בד משה" – מלמד שניתנה התורה, הלכותיה ודקדוקיה ופירושה על ידי משה מסיני' (חוקות ת, יג). התורה נמסרה שלמה ולא גילמית, ואם יש צורך בפרשנות, זהו הצורך לחשוף את הפירושים שאבדו, והיו בה מחלוקה מדרשית. מציע תיאור אחר לגמרי של ההתגלות, ומגילה גם גורם תפקיד שונה לחלוטין של הפרשן. עוד מקורות בעניין זה ראה ירושלמי פאה ב, ז, ו' ע"א; שם, מגילה ד, א, ע' ע"ד; שם, תהיגה א, ת, ע' ע"ד; ותנומא מהד' בוב, תשא יז; ויקרא רבה כב, א; קהלת רבה א, ב.

37 על המובנים השוני שניתנו לסיפור ראה אנגלרד תשל"ד.

38 דוגמאות לקביעת ההלכה למפרע בבית דין של מעלה לפי הוראתם של החכמים ראה בבלי, בבא מציעא פו ע"א; בפסיקתא דרב כהנא נאמר: 'רבי אחא בשם רבי יוסי כ"ר, תיגה, בשנה שעלה לשמי מרום, שמע את קולו של הקביה וישב ועוסק בפרשת פרה ואומר הלכה בשם אחרה, ר' אליעזר א', עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. אני משה לפני הקביה, רבין העולמים העליונים והתחתונים ברשותן, ואת יושב ואומר הלכה בשמו של השור ודם. אני לו הקביה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת פרה תהלה' (פסיקתא דרב כהנא פאה ג, מהד' מגדלבריים, עמ' 173). המאמר, המתאר את הקביה וישב ועוסק בפרשת פרה ואומר דבר הלכה בשם רבי אליעזר, מעורר במכוון את המליאה, שמי שהעליונים והתחתונים ברשותו, אומר הלכה בשמו של בשר ודם. הפער שבין תאלי הקוסמי ליצור האנושי תהליך

בשבלים. הנמקות כאלה עלולות לערער את מושג הטקסט הקרוש בכלל ואת מושג ההתגלות. הגישה הפרשנית של החכמים דומה אפוא לעמדות הפרשניות המודרניות ביחסה לטקסט, אבל נימוקה שונים לגמרי. ברפלקסיה של החכמים על מפעלם הפרשני מודגשות שתי נקודות. האחת – ריבוי המשמעות של ההתגלות עצמה, ריבוי המבחר את תופעת המחלוקת.<sup>41</sup> השנייה – חוסר הדלונגיות של כוונת המחוקק. עד כדי כך שדעתו מוכתבת למפרע על פי דעת הפרשן. רפלקסיה כזאת מספקת צירוף למחלכים הפרשניים שאותם ניתחתי בדיונים בסוגיות הספציפיות. ההנחות על אודות הטקסט הפתוח וחידותו של הפרשן ליצור בו כבשלו עומדות לו בבואו לבצע מהפכות פרשניות בגבולה של המסורת, מהפכות שבהן הוא מפעיל שיקולים מוסריים אנושיים, ובאמצעותן הוא מפרש את הכתובים. הפרשן העומד בפני הטקסט המקודש אינו גרוע מן המשימה, משום שהוא תופס שכן אמנם ניתן לו הטקסט מלבחתיחה – כחידוש לעשות מהם סולת.

41 הראייה של המחלוקת בבטוי לריבוי המשמעות המכיוון של ההתגלות עצמה היא עמדה אחרת כלפי המחלוקת. קיימים מאגרים המשקפים רפלקסיות אחרת על המחלוקת. ומכילה על מידת חיתוכה של ההתגלות. רבי ינאי תלה את חוסר הודאות במהותה של ההתגלות עצמה, הנחות שניתן לפרשה מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן. לדעתו, הוצרך בהליך דבר הכרעה רוב, סודו ברוב ההתגלות. כבר למשה נאמר: 'רבו המטאמן מאני, רבו המטאמן מהני'. מאמרו של רבי ינאי מוכיח בלשנו ביחוד קיומה לו, אלא שביחוד זאת עמדה שונה לחלוטין: 'ותנאי, משמת משה, אם רבו מטאמן סמאן, אם רבו שהרין סידרין' (בבלי, תמורה טו ע"ב). התיקנות להכרעה רוב, התיקנות המשקפת את חוסר הודאות שבמסורת, החלה רק עם מות משה. מיתתו של משה היא קצה של אחרות העוצה בהלכה ולא של ההתגלות עצמה. ידעה אחרת מרחיקה את המשבר שבהרמוניה הראשית מן חדר הראשון שקם אחרי מות משה אל תקופת יוסף בן יועזר, שבמיניו נמצא דופי בסמיכה: 'אמר רב יהודה אמר רב, כל אשכולות שעמדו להם לישראל מימות משה רבנו עד שמת יוסף בן יועזר היו למדין תורה במשה רבנו. מכאן ואילך לא היו למדין תורה במשה רבנו' (בבלי, תמורה טו ע"א). מסורת זאת, הנסמכת למסורת בתוספתא הגיגה, שלפיה המחלוקת הראשונה הייתה על אודות הסמיכה ביום טוב, דוחה, כאמור, את תופעת המחלוקת עד לימי יוסף בן יועזר. מובן, שאין כאן דין וחשבון היסטורי של ממש בשאלה, מתי מתחילה המחלוקת, אבל יש פה השקפה שבוררית אינה ריאה את המחלוקת כנוצעת בהתגלות עצמה ודבר-משמעות שלה. המאמרים הללו מציגים את המחלוקת בבטוי להידרדרות מהאזניות שהייתה בהתחלה. ההתגלות עצמה הייתה מדי-משמעות. המחלוקת היא אפוא תוצאה של הידרדרות משלב מסוים שבו עדיין הייתה המסורת הרמונית. תיאור של המחלוקת בין שני הבתים, שמאי הבית, ההל, כההדרדרות ממצב ראשוני הרמוני מצוי בביתא הפותחת במילים 'אמר רבי יוסי, בתחלה לא הייתה מחלוקת בישראל, ומסתיתמת בקביעה 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכי הדת מחלוקת בישראל ונעשו שתי תורות' (תוספתא, הגיגה ב, ט) (בבטוי 'ונעשו שתי תורות' אינו מופיע בנוסח כתב-יד ערפודט של התוספתא, אלא בכתב-יד וינה). הביתא עצמה טענה בירוד בנוגע לשאלה האם לפני שרבו תלמידי הלל ושמאי לא היו מחלוקת כלל או שהייתה פרוצדורה מקבלת וברורה להכרעתו. על שאלה זאת ראה אורבך תשמ"ד, עמ' 169.

המחלוקת  
היא תוצאה  
של הידרדרות  
מהאזניות  
שהייתה  
בהתחלה

של פערים היסטוריים בלתי ניתנים לגישור מלא. יאוש פרשני זה אינו ניכר בדברי החכמים, כאשר הם שוללים את רעיון גילוי כוונת המחבר בכתבי הקודש. במובן מסוים, ייאוש שכזה מסוכן לקריאה של כתבי הקודש. הטענה, שכונת המחבר לא היא הקובעת את פרשנות ההתגלות, אינה נסמכת על תפיסה שממילא לעולם לא נוכל לגשר על הפער בין המחבר לפרשן. אצל החכמים חוסר ההתחשבות בכונת המחבר נחמד בטענה, שעל דעת כן ניתן הטקסט ובהחלפת הכותב. ייתכן גם ייתכן, שהפרשן יקלע לכוונת הכותב, אבל זהו אינו הדבר המכריע את קבילות הפרשנות, מפני שהוא עצמו יקבע למפרע את דעתו, לפי הפירוש שיינתן לתורה על ידי החכמים. חוסר ההתייחסות לכוונה אינו נובע אפוא מבדיית היסטוריות ומתפער הנלתי ניתן לגישור בין הכותב לפרשן. בפרשנות של החכמים לדברי האל קשור חוסר ההתייחסות לכוונה הראשונית ביחסים הקרובים שבין האל לחכמים, שכן, בפרשנות התורה מעמדו של האל הוא כמעמד אחד מן החכמים, כמותם הוא חייב להישמע להכרעת הרוב, ודעתו היא עוד דעה בבית המדרש. לפי תפיסה זאת מסר האל בידי החכמים לא רק את התורה, אלא גם את עיצובה הסופי. במדרש מצוצב הויתור על חיפוש כוונת האל בטקסט בדו-שיח בין החכמים לאל, ללמד שלא מרחק קובע, אלא הקרבה.

נקודה נוספת שיש להבהיר, קשורה ברעיון ריבוי המשמעות של הטקסט. התופעה המדרשית משכה את תשומת לבם של מבקרי ספרות שונים כדוגמה לעמדה המקבילה לעמדת ה- deconstruction – עמדה המערערת על קיומה של משמעות קבועה של טקסט ועל המשפטיקה של הלשון. המשפטיקה של הלשון גורסת שאחורי כל ביטוי בשפה מסתגרת משמעות שניתן לגלותה מטפיסיקה זאת היא תרמית פרשנית, ומשום כך הניסיון לנסח את הפרויקט הפרשני בגילוי של משמעות קבועה נעשה בלתי אפשרי. ההקבלה בין עמדה זאת לבין הדברים העולים מרפלקסיה של החכמים על הטקסט ודימויי טעונה סיווג. רעיון ריבוי המשמעות של הטקסט אצל החכמים אינו מבטא יחס ספקני למושג המשמעות, ואין בו ביטול 'המשפטיקה' של השפה. ניתן אף לומר ההפך: בטקסט יש ריבוי משמעות ולא חוסר משמעות או אבדן משמעות. יש בו מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן, ולא חוסר פנים. אין לחפש פה תאוריה על הלשון ככללה, אלא עמדה ביחס לכתבי הקודש.<sup>40</sup>

ההקבלה בין קווים מסוימים ברפלקסיה הפרשנית של החכמים לתאוריות פרשניות מודרניות מאפשרת השוואה בשני מישורים: האחד – הניסוח של כוונת המחבר כקריטריון לאמיתות ולשקרויות של הפירוש, והשני – מושג הטקסט הפתוח, המסמך הנוצר במעשה הפרשנות. אולם ההיסטוריוציזם והספקנות בכל הנוגע למשמעות אינם הסיבה לעמדת החכמים. הם גם אינם יכולים להוות הנמקות מספקות מאמר מקיף על ההבדלים בין המדרש ל- deconstruction. ראה שטרן 1988, עמ' 132-162.

אולי  
היה ניתן  
לשקלל